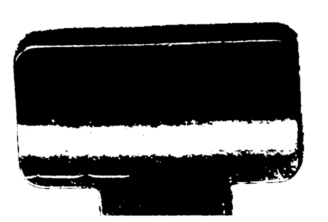
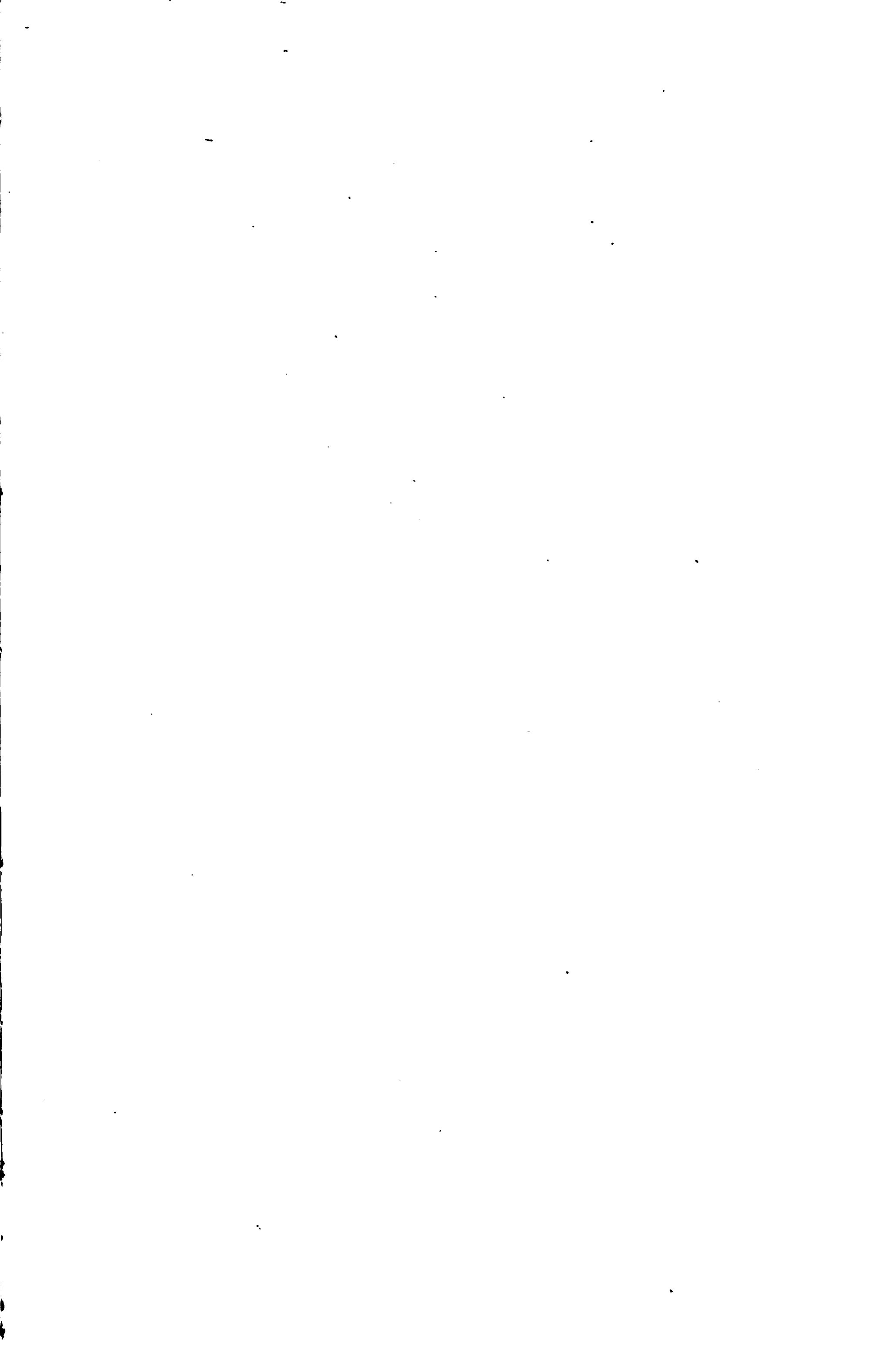
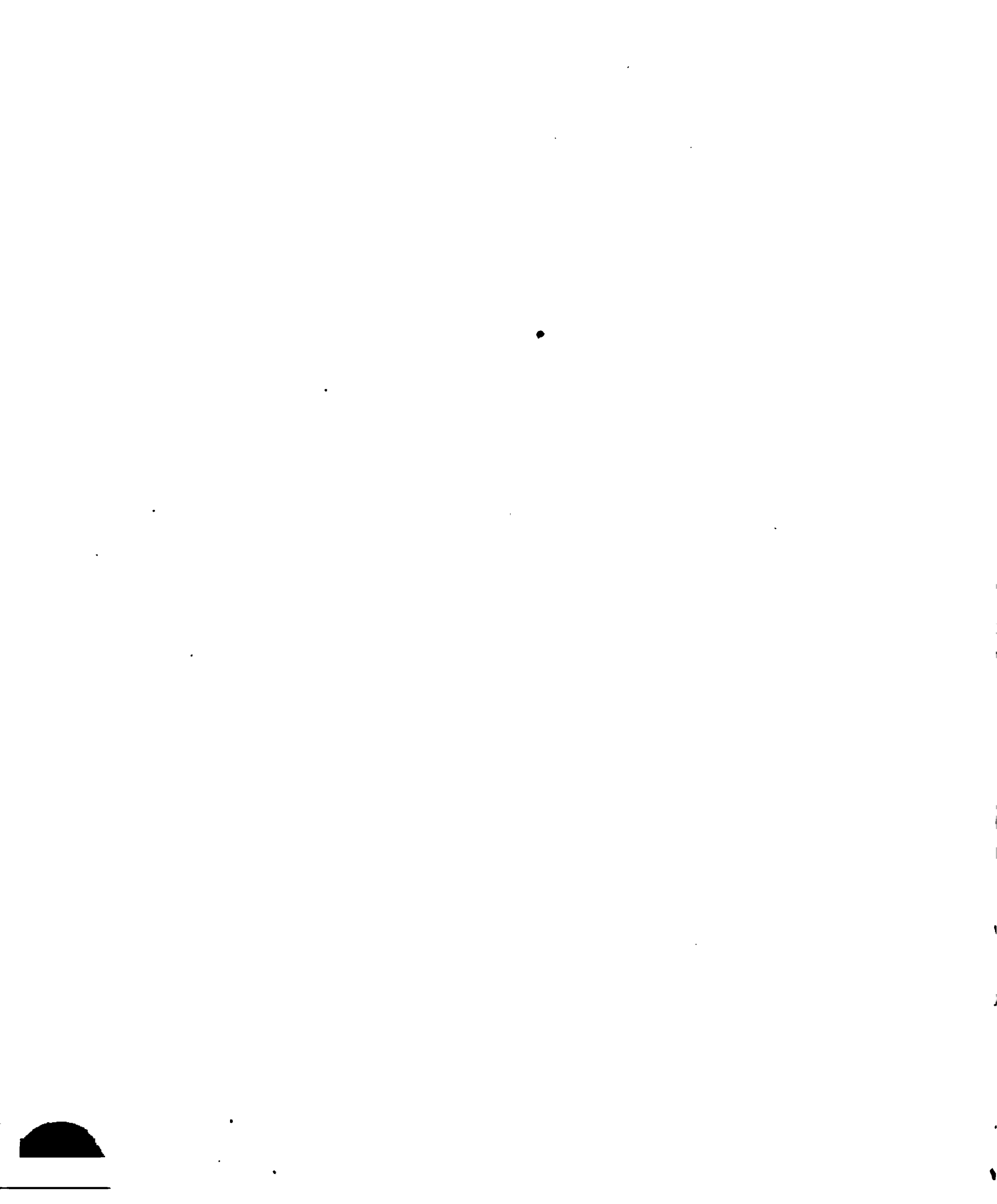










Geschichte

der

deutschen Philosophie seit Kant

Diktate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Zweite Auflage

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1894.

Inhalt.

Die Diktate sind im Nachstehenden in der Fassung dem Abdruck zu Grunde gelegt worden, welche Lotze im Sommersemester 1879 ihnen gegeben hat.

Einleitung.

§ 1.

Der allgemeine Zweifel, mit welchem Descartes (geb. 1596, gest. 1650) die Philosophie ganz neu zu begründen versuchte, hatte als unbezweifelbar nur die Gewißheit des eigenen Bewußtseins zurückgelassen: 'Cogito, ergo sum.' Allein dieser Satz, dessen letzte Hälfte 'ergo sum' auch in Descartes' eigenem Sinne überflüssig ist, war ebenso unfruchtbar, als er gewiß war. Denn darauf kommt es ja nicht an, daß wir denken, sondern darauf, welche von den vielen Gedanken richtig sind, die alle zusammen in diesem Bewußtsein vorkommen.

Wenn nun Descartes hinzufügte: 'wahr sei auch das, was mit gleicher Unmittelbarkeit, Deutlichkeit und Unabweisbarkeit gewußt werde, wie diese Thatsache des Bewußtseins', so ist dies im Grunde ein neuer, zweiter Anfang, welcher die unaufhebliche Evidenz eines Gedankens als Kennzeichen seiner Wahrheit festsetzt. Dies war weder neu, noch wurde es eigentlich weiter entwickelt.

Die erste Frage: worauf unser Zutrauen zur Wahrheit dessen beruhe, was für uns evident ist, beantwortet Descartes allerdings. Es finde sich in uns auch der Begriff Gottes, welcher als Begriff eines Unendlichen nicht aus unserm endlichen Geiste entsprungen, sondern ihm nur von einem wirklich seienden Unendlichen mitgeteilt sein könne. Ist nun aber Gott, so widerspräche der in seinem Begriff eingeschlossenen Heiligkeit die Annahme, er habe die Geister so geschaffen, daß Unwahres ihnen evident scheinen müsse. — In dieser logisch mangelhaften Deduktion liegt nur der allgemeine anerkennenswerte Gedanke, daß allerdings auch das Vertrauen zu der Wahr-

heitsfähigkeit unseres Geistes auf dem Glauben an einen vernünftigen Sinn der Welt und an sittliche Zwecke in ihr beruhe.

Die andere Frage dagegen, woran wir die rechtmäßige Evidenz des Wahren von der täuschenden Evidenz unterscheiden sollen, mit der sich so häufig auch das später unwahr Befundene als unabweisbar aufdrängt, erfährt keine neue Beantwortung. Ohne einen methodischen Leitfaden sind wir daher nach wie vor darauf verwiesen uns umzusehen, welche Gedanken es gibt, die stets und unwandelbar, und darum rechtmäßig jenem Kriterium, jenem Kennzeichen der Wahrheit entsprechen.

§ 2.

Zwei derselben glaubte Descartes zu finden: die räumliche Ausdehnung (extensio) und das Bewußtsein (cogitatio, pensée), worunter nach seinem Sinne auch Fühlen und Wollen, kurz jede Art des Fürsichseins zu verstehen ist.

Gibt man nun zu, daß der Inhalt dieser beiden Begriffe unmittelbar klar für sich, nirgendsher ableitbar und zugleich unabweisbar sei, so muß man dagegen die Leichtigkeit beklagen, mit welcher Descartes auch den Begriff des **Dinges** oder der **Substanz** als des notwendigen Subjekts oder des Trägers dieser Attribute hinzufügt und die *res* cogitans sowie die *res* extensa ebenso klar und evident findet, als die cogitatio und extensio an sich selbst.

Nachdem dieser Zusatz gemacht war, zerfiel für ihn die Welt in zwei geschiedene Teile: die Körper- und die Geisterwelt. Ihr **Zusammenhang in Gott** wurde zwar im Sinne behalten, aber ohne bestimmte Definition gelassen. **Untereinander** aber haben die einzelnen Seelen und ihre Körper, als zwei ganz **unvergleichbare** Parteien, keine Möglichkeit gegenseitigen Einflusses, obgleich dennoch inkonsequent eine gewisse Einwirkung der Seele auf die Bewegung der Nervengeister eingeräumt wird.

Die **körperliche Natur** aber breitet sich zu einem lückenlosen **Mechanismus** aus. Unzählige völlig selbstlose materielle Elemente, deren ganze Natur aber eben nur in bestimmter Form und

Größe der Ausdehnung besteht, bewegen sich durcheinander, ohne leeren Raum zu lassen, und teilen einander ihre Bewegungen mit, lediglich durch Stoß und nach allgemeingültigen, durch thätige Naturzwecke niemals modificierten Gesetzen, die im Einzelnen von Descartes noch nicht völlig richtig formuliert werden.

§ 3.

Der Versuch Descartes', einen neuen methodischen Weg zur sicheren Ausbildung der Philosophie zu finden, kann daher für völlig mißlungen gelten. Der Inhalt der Gedanken aber, die er abgesehen hiervon entwickelt, hat der nachfolgenden Philosophie mehrere Probleme langdauernder Untersuchung dargeboten.

Zunächst nur für die Naturwissenschaft und erst später wieder für die Philosophie war der eben genannte Gedanke einer mechanischen Naturauffassung wichtig, die eine genaue mathematische Behandlung möglich machte.

Der andere Gedanke, angeborner Ideen, im Gegensatz zu den Vorstellungen, welche uns erst durch Erfahrung zukommen, regte die langdauernden Untersuchungen über den Ursprung unserer Erkenntnis an, in Bezug auf welchen der Sensualismus diesem Intellektualismus gegenüber trat.

Am unmittelbarsten gab weitere Anregung die dritte Aufgabe, das etwas unbestimmt gelassene Verhältnis zwischen Denken und Ausdehnung genauer zu definieren, und zwar sowohl in Bezug auf den Zusammenhang, den beide im Allgemeinen in Gott, als auch speciell in Bezug auf die Wechselwirkung, welche sie in den einzelnen lebendigen Wesen unter einander haben.

§ 4.

Den letzteren Punkt hob Arnold Geulincx (geb. 1624 zu Antwerpen, gest. zu Leyden 1669) hervor. Die Inkonsequenz, mit der Descartes einen minimalen Einfluß der Seele auf den Körper noch zugegeben hatte, beseitigte er durch seine occasionalistische

Ansicht, nach welcher diese beiden Parteien, Körper und Seele, in der That niemals auf einander wirken, vielmehr ein Zustand der einen immer bloß eine Veranlassung ist, bei welcher ein bestimmter Zustand der andern eintritt.

Nun kann allerdings eine 'Veranlassung' zu gar keiner Folge führen, wenn nicht doch jemand da ist, der sich eben durch sie veranlassen läßt, dasjenige thätig ins Werk zu setzen, was bei dieser Gelegenheit entstehen soll. Der Occasionalismus findet dieses thätige Subjekt in Gott. Gott ist es, der auf eine hier noch nicht genau definierte Weise nicht bloß einmal Seele und Körper geschaffen hat, sondern auch bleibend die Zustände des einen denen des andern accommodiert. Nicht unser Wille bewegt den Arm, sondern wenn wir wollen, bewirkt Gott, daß diesem Willen eine wirkliche Bewegung des Armes folge.

Dies ist die Hälfte einer Wahrheit in wunderlicher Form. Nur die Hälfte ist es deswegen, weil man von dem Gedanken ausging, nur die Ungleichartigkeit von Körper und Seele verhindere die Wechselwirkung, und deswegen übersah, daß im mechanischen Naturlauf die Wirkung von Stoff zu Stoff, die man für selbstverständlich annahm, ganz dieselbe Schwierigkeit enthält und ebenfalls eine dritte Macht oder eine thätige Naturordnung voraussetzt, welche das eine Element mit dem andern so in Verbindung bringt, daß der Zustand des einen sich nach dem des andern richten kann.

§ 5.

Dieselbe Frage nach dem Zusammenhang der körperlichen und geistigen Welt beantwortete Spinoza (geb. 1632 in Amsterdam, gest. im Haag 1677), indem er an die Stelle der hergebrachten Vorstellung von Gott den Begriff einer einzigen unbedingten, nur auf sich selbst beruhenden Substanz setzte, die zugleich der Grund aller endlichen Dinge und Ereignisse sei. Das Wesen dieser Substanz könnte nur durch vollkommen positive, jeder Beschränkung und Negation entzogene Eigenschaften ausgedrückt werden.

Von diesen kennen wir zwei: die cogitatio und extensio, welche Descartes unterschieden hat.

Man streitet darüber, ob Denken und Ausdehnung eine Doppelheit von Eigenschaften der absoluten Substanz selbst oder eine Doppelheit von Erscheinungsweisen derselben für unsere Auffassung vorstellen sollen.

Die Sonderbarkeit, daß zwei ausdrücklich für unvergleichbar anerkannte Attribute in dem Wesen der absoluten Substanz vereinigt sein sollen, auf deren Einheit das größte Gewicht gelegt wird, verdeckt Spinoza nur unvollkommen durch die Vermutung, die unendliche Substanz habe nicht nur diese zwei, sondern unzählige positive Attribute, von denen nur diese beiden uns bekannt seien. Denn wenn auch diese durch nichts weiter motivierte Annahme triftig wäre, so würde es in Bezug auf die unzähligen Attribute grade so, wie in Bezug auf jene zwei an einem Grunde fehlen, der uns verständlich machte, wie die Einheit des Wesens dazu komme, in einer Vielheit oder Zweiheit, und dann grade in dieser (Vielheit oder Zweiheit) sich darzustellen.

Was aber den Verkehr zwischen den endlichen Wesen angeht, von denen die Körper als 'Modi' der Ausdehnung, die Seelen als 'Modi' der cogitatio angesehen werden, so wird zwar der Satz aufgestellt: 'Ordo et connexio idearum est idem atque ordo et connexio rerum', es ist aber schwer, ihm einen fruchtbaren Sinn zu geben. Denn da Körperliches und Geistiges ausdrücklich für so verschieden anerkannt werden, daß eine Modifikation des einen niemals eine des andern hervorrufen kann, so ist unklar, worin eine Identität der Reihenfolge körperlicher und der geistiger Zustände bestehen könnte. Es gibt gar keinen Zustand a der einen Reihe, der in seiner Weise dasselbe wäre oder ausdrückte, was ein Zustand α der andern Reihe in seiner Weise ist oder ausdrückt. Wenigstens wird nirgends eine solche Korrespondenz ihrer Bedeutungen nachgewiesen. Folglich kann jener Satz eigentlich nichts weiter sagen als dies: es ist thatsächlich so, daß mit einem Vorgang a der

einen Reihe allemal ein bestimmter Vorgang α der andern Reihe verbunden ist; aber es ist nicht nachweisbar, daß dies nicht bloß thatsächlich ist, sondern daß auch a seinem Sinne und Begriffe nach grade nur mit α, und nicht etwa mit β, verbunden zu werden verlangt.

Endlich wird ausdrücklich behauptet: aus dem Unendlichen entspringe direkt nichts Endliches, sondern jedes endliche Wesen oder jeder bestimmte Vorgang zwischen mehreren endlichen Wesen sei immer durch bestimmte Verhältnisse zwischen diesen und andern endlichen Wesen bedingt. Hiernach würde die absolute Substanz immer bloß der Grund der Möglichkeit aller Endlichkeit sein: die Ausdehnung der Grund der Möglichkeit aller körperlichen Erscheinungen, das Denken dasselbe für die geistigen. Warum nun aber grade diese körperlichen und geistigen Realitäten wirklich sind, die wir vorfinden, das folgt aus dem Absoluten nicht, folgt überhaupt aus gar nichts, sondern wird als eine neue absolute Thatsache zu betrachten sein.

Wenn man dies bedenkt, so erscheint die absolute Substanz und alles Vorige in sehr verringerter Bedeutung; es ist fast nur dies gesagt: Wenn man den Inhalt der Wirklichkeit vergleicht, so kann man ihn unter zwei allgemeinste Begriffe bringen: Denken und Ausdehnung. Alles Einzelne ist dann eine Unterart entweder des einen oder des andern, und thatsächlich ist immer eine bestimmte Art der einen Reihe mit einer bestimmten der andern verbunden. Wie dies aber zugeht und wozu die absolute Substanz zur Hervorbringung dieser Thatsachen nötig und nützlich ist, wird immer mehr zweifelhaft.

§ 6.

Diese Eigentümlichkeiten der Ansicht Spinoza's hängen mit einem Vorurteile zusammen, nach welchem ihm der Zusammenhang mathematischer Wahrheiten, in welchem niemals von Zweck, Wirksamkeit oder Thätigkeit, sondern bloß von konsequentem Folgen der einen aus der andern die Rede ist, als das Ideal der

Auffassung erschien, die man über die ganze Welt erstrecken müßte. Ohne sich eigentlich darüber zu rechtfertigen, hat er bloß Spott für den Gedanken, daß Zwecke und Absichten in der Welt thätig wären; und wo er von Ursachen oder Wirkungen spricht, erklärt er fast immer, darunter bloß das logische Verhältniß des Grundes zur Folge zu verstehen, so daß 'efficitur' immer nur heißt 'sequitur'.

Dieselbe eigentümliche Neigung zu bloß mathematischer Betrachtung, durch welche das, was die gewöhnliche Meinung in der Wirklichkeit für wichtig hält und erklärt wünscht, einfach geleugnet wird, finden wir unter ganz andrer Form auch bei Leibniz, geb. 21. Juni 1646 (alten Stils) zu Leipzig, gest. 14. Nov. 1716 in Hannover. Ihm besteht die Welt aus einer Vielheit von Monaden d. h. unausgedehnten individuellen Wesen, die nicht unveränderliche Atome sind, sondern am bequemsten den Seelen verglichen werden, und deren eigne Natur jede von ihnen dahin treibt, eine Reihe von innerlichen Zuständen zu durchlaufen. Keine von ihnen wirkt dabei auf die andere ein. Die unleugbare Thatsache, daß nun doch die Dinge in der Welt sich nacheinander zu richten scheinen, wird durch eine präſtabilierte Harmonie erklärt, welche in jedem Augenblicke die Zustände der einen denen aller übrigen von allem Anfang an angepaßt ablaufen lasse. Die ganze Monadenwelt selbst hat ihre Wirklichkeit von Gott und zwar so, daß vor Gottes Verstande viele in sich zusammenhängende Weltpläne schwebten, unter denen er denjenigen zur Wirklichkeit zuließ, welcher das geringste Übel und die größte Vollkommenheit einschloß. Ändern aber oder verbessern konnte er an dem Inhalt eines solchen Weltbildes nichts, sondern es nur als Ganzes zulassen oder verwerfen. Man sieht daraus, daß auch bei Leibniz der gesamte Weltinhalt einer mathematischen Formel gleicht, in welcher jeder Bestandteil durch die andern fest bestimmt ist und seinerseits die andern mitbestimmt, so daß nicht bloß die Vergangenheit die Zukunft, sondern auch diese jene bedingt; nicht bloß Wind und Wellen das Schiff treiben, sondern auch der Gang des Schiffes in diesem Sinne Be-

dingung des Windes und der Wellen ist, von denen es einseitig getrieben scheint.

§ 7.

Diese Dinge wurden erst später für den weiteren Fortgang der Philosophie wichtig. Von unmittelbarerem Interesse sind die Versuche des englischen Sensualismus, den Ursprung unserer Vorstellungen in das Einzelne eingehend zu untersuchen und hiernach über ihre Brauchbarkeit zur Erkenntnis zu urteilen.

Dies ganze Unternehmen hat zwei Bedenken. Man muß zuerst sich darüber nicht täuschen, daß es eine Entstehungsgeschichte unserer Erkenntnisse, welche bloß auf unbefangener Beobachtung beruhte und deswegen als Vorarbeit zur Begründung philosophischer Theorien dienen könnte, keineswegs gibt. Was man als solche 'Thatsachen der Beobachtung' aufführt, besteht immer schon in Schlüssen, die man aus den Beobachtungen mit Hülfe von Grundsätzen gezogen hat, welche letzteren selbst wieder zu den Gedanken gehören, deren Triftigkeit man erst prüfen wollte.

Gesetzt aber, man hätte die Entstehung unserer Vorstellungen richtig entdeckt, so kann man doch um ihretwillen kein Urteil über die Richtigkeit oder Falschheit dieser Vorstellungen fällen. Das könnte man bloß dann, wenn man die Wahrheit bereits wüßte und eben deswegen nachweisen könnte, daß eine Vorstellung, weil sie auf diesem oder jenem Wege entsteht, notwendig diese Wahrheit erreichen oder verfehlen müsse.

Man hat daher mißtrauisch gegen alle solche Unternehmungen zu sein, welche behaupten, selbst noch nicht zu philosophieren, sondern bloß durch unparteiische Beobachtung die Tauglichkeit unserer Vorstellungen zur Erkenntnis der Wahrheit aufzusuchen.

§ 8.

Hiervon geben die scharfsinnigen Untersuchungen Locke's (geb. 1632 zu Wrington, in der Gegend von Bristol; gest. 1704 in der Nähe von London, zu Oates) Beispiele.

Man wird ihm zugeben, daß alle unsere Erkenntnis von sinnlichen Empfindungen entspringt; daß aber diese Empfindungen selbst wieder auf Eindrücken äußerer Dinge beruhen, ist keine Aussage der Erfahrung, sondern Locke's metaphysische Theorie, und zwar eine solche, die von idealistischen Ansichten stets bestritten worden ist. Wenn er fortfährt, und zwar in Übereinstimmung mit Descartes, die sinnlichen Qualitäten seien gar nicht eigene Beschaffenheiten der Dinge, sondern nur unsere Arten von ihnen afficiert zu werden, so mag das richtig sein, ist aber durch Beobachtung nicht, sondern bloß durch Gründe zu beweisen, von denen Locke die entscheidenden gar nicht anführt. Wenn er endlich im Gegensatz hierzu als eigene Prädikate der Dinge bloß die mathematischen Eigenschaften der Ausdehnung, Größe, Gestalt und Bewegung gelten läßt, so ist dies erst recht eine Theorie, in der er sich Descartes nur accommodiert und die wir sehr bald von der Philosophie auf das lebhafteste werden bestritten finden.

Wenn dann Locke außer diesen Sensationen oder Eindrücken des äußern Sinnes noch eine andre Quelle der Erkenntnis in der Reflexion d. h. in dem innern Sinne findet, welcher das beobachtet, was in unserm Geiste vermöge seiner eignen Natur geschieht, und wenn er aus dieser Quelle unter anderem die Begriffe der Substanz und der Kausalität herleitet, so kommt er im Grunde auf das Wesentliche der Cartesischen Ansicht zurück. Denn was er bestreitet, daß nämlich angeborne Ideen als beständige Gegenstände unseres Bewußtseins vor aller Erfahrung uns gegeben seien, würde Descartes zugeben können; gemeint war mit diesem Ausdrucke bloß, daß der Geist, veranlaßt durch äußere Eindrücke, seiner eignen Natur gemäß diese Ideen notwendig entwickeln müsse. Es ist daher nur eine unfruchtbare Redensart, der Geist sei eine völlige tabula rasa, die erst durch die Eindrücke der Erfahrung beschrieben werde. Sowie überhaupt jede solche Tafel nicht durch völlig passive Receptivität, sondern bloß durch bestimmte auf die Reize zurückwirkende Eigenschaften Eindrücke auf-

zunehmen und festzuhalten vermag, so ist im Stillen hier auch der Geist als auf die äußern Eindrücke reagierend vorausgesetzt.

Dies sprach Leibniz bereits richtig aus, als er zu dem Spruche des Sensualismus 'Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu' den Zusatz machte: 'nisi intellectus ipse'.

§ 9.

Zunächst wurde dieser Empirismus oder Sensualismus Locke's durch David Hume (geb. zu Edinburgh 1711, gest. ebendaselbst 1776) zu einem Skepticismus umgebildet.

Er leugnet, daß jene Begriffe von Substanz und Ursache, die Locke noch durch innere Erfahrung für bestätigt hielt, durch diese Erfahrung gegeben werden könnten. Nichts finde man durch innere Beobachtung, als eine veränderliche Vielheit von Vorstellungen; nirgends aber ein einheitliches 'Ich' oder eine Substanz, welche ihr Träger wäre. Ebenso beobachte man nichts, als eine Zeitfolge, eines Ereignisses b nach dem Ereigniß a, nirgends aber den innern Zusammenhang der Bewirkung, den wir zwischen beiden voraussetzen. Nur die Gewohnheit, gewisse Vorstellungen häufig mit einander verknüpft zu sehen, bringe in uns die Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs hervor.

Damit nun freilich auch nur die Entstehung einer solchen Gewohnheit begreiflich würde, müßte man einesteils offenbar die Einheit und Identität des Subjektes, in welchem sie sich aus der öftern Wiederholung von Fällen bilden soll, anderenteils die Gültigkeit des Kausalzusammenhangs in Bezug auf die geistigen Thätigkeiten annehmen, aus denen sich diese gewohnheitsmäßige Vorstellung der Kausalität erst bilden soll.

Wie dem nun auch sein mag, Hume hält sich für berechtigt, die Gültigkeit des so entstandenen Kausalbegriffs für die Auffassung der äußern Welt zu bezweifeln. Es gibt nach ihm keine Wissenschaft, welche berechtigt wäre, aus einem vorliegenden Thatbestand a auf einen zukünftigen oder andern b, der Erfahrung vorgreifend,

zu schließen. Nichts gibt es als reine Mathematik, die sich gar nicht auf Wirklichkeit bezieht, sondern bloß unsre Vorstellungen mit einander verknüpft, und Geschichte, welche ein a mit einem b als verbunden erzählt, nachdem die Verbindung geschehen ist.

Erstes Kapitel.

Immanuel Kant.

§ 10.

An die letzten Ergebnisse Hume's, zu denen wir mit vorläufiger Übergehung andrer philosophischer Leistungen geeilt sind, hat Immanuel Kant (geb. zu Königsberg 22. April 1724; 1755 Privatdocent, 1770 Professor an d. dort. Univ.; gest. zu Königsberg 12. Febr. 1804) die epochemachenden Werke seines spätern Lebens*) angeknüpft.

Analytische Urteile, also solche, die als Prädikate nur das nennen, was im Subjekt ohnehin enthalten ist, hätte Hume zugegeben; dagegen nicht synthetische, welche mit Notwendigkeit und Sicherheit zu einem gegebenen Thatbestand einen noch nicht gegebenen hinzufügen. Nennen wir nach neuerem Sprachgebrauche solche der Erfahrung vorgreifende Urteile 'Erkenntnisse a priori', so wird das Interesse der Philosophie, wenn sie nicht ganz auf ihre alten Aufgaben verzichten will, darauf hinauslaufen, die Frage zu beantworten: „sind synthetische Urteile *a priori* möglich? und wenn sie es sind, wie sind sie es?“ So stellt Kant selbst seine erste Frage und nennt sein Unternehmen 'Kritik der Vernunft.'

Er gibt zwar selbst an, ehe er sich auf die sachliche Philosophie einlasse, vorläufig nur die Grenzen untersuchen zu wollen, innerhalb deren unsere Vernunft etwas erreichen kann; thatsächlich aber behandelt und entscheidet diese Kritik alle wesentlichen Fragen

*) Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781; Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; Kritik der Urteilskraft, Berlin und Libau 1790 u. s. w.

der Philosophie selbst, und das für später versprochene aber nie ausgeführte System hätte bloß eine andre Darstellungsform der Resultate der Kritik werden können.

Von Locke's Versuche unterscheidet sich Kant's Unternehmung, ohne daß er dies ausspricht, durch die That völlig. Er meint gar nicht, daß man durch bloße Erfahrung und innere Beobachtung die Entstehung und die Befugnisse unserer Erkenntnisse auffinden könne. Er begnügt sich überhaupt nicht mit ihrer thatsächlichen Entstehung, die man angeblich beobachten könne, sondern verlangt die Bedingungen zu wissen, unter denen sie entstehen können. Und zu diesem Zweck beurteilt er die Thatsachen der innern Beobachtung, von denen er natürlich auch anfängt, ganz unbefangen nach den allgemeinen Grundsätzen, die unsere Vernunft über Möglichkeit und Unmöglichkeit immer festhält und in praxi befolgt, auch ohne sie vorher ausdrücklich formuliert und gerechtfertigt zu haben.

§ 11.

Als Kennzeichen nicht von der Erfahrung abhängiger, sondern apriorischer Erkenntnis betrachtet Kant Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Die erste hat den Sinn, daß apriorische Erkenntnisse nicht einzelne Thatsachen, sondern immer nur allgemeine Regeln ausdrücken, unter welche eine künftige Vielheit von Thatsachen fallen soll. Verbürgt aber wird diese Allgemeinheit immer durch das andre Kennzeichen, durch die Notwendigkeit, d. h. durch die Evidenz, mit der ein solcher Satz, einmal gedacht, sofort als gültig in allen Wiederholungsfällen begriffen wird, ohne daß es nötig oder auch nur möglich ist, durch das Durchprobieren dieser Fälle diese Gewißheit zu bestätigen.

Zu untersuchen, ob es solche synthetische Urtheile a priori gebe, hält Kant für unnötig, da sowohl die Mathematik, als die reine Mechanik eine Menge derselben thatsächlich enthalte — eine Behauptung, in der Kant ohne Zweifel völlig recht hat, obgleich nicht alle von ihm gewählten Beispiele gleich überzeugend sind.

Indem er dies nun für zugestanden ansieht, versucht er die andre Frage: „wie sind solche Urteile möglich?“ dadurch zu beantworten, daß er, zunächst wenigstens, bloß zur Bequemlichkeit und ohne Ansprüche auf tiefere psychologische Begründung, das menschliche Erkenntnisvermögen, welches er als Ganzes ‘Vernunft’ nennt, in die drei Zweige ‘Sinnlichkeit’, ‘Verstand’ und ‘Vernunft im engern Sinne’ einteilt, und in Bezug auf jedes dieser Vermögen eine transscendentale Untersuchung anstellt, d. h. eine solche, welche die Rechtsgründe nachweist, die für jedes derselben wirklich oder angeblich vorhanden sind, um es zu befähigen in einem synthetischen Urteil von einem Inhalt a auf einen damit nicht identischen b zu schließen.

§ 12.

Das Ziel, nach welchem Kant hinstrebt, ist der Nachweis, daß aller Inhalt unserer Erkenntnis uns durch die Erfahrung gegeben werde, daß aber die Form, ohne welche die bloßen Eindrücke noch keine Erkenntnis bilden würden, der Thätigkeit des Geistes zu verdanken ist.

Diese später noch weiter zu erklärende Ansicht sucht zuerst die transscendentale Ästhetik in Bezug auf die sinnlichen Wahrnehmungen durchzuführen.

Es wird hier der Inhalt der Empfindungen zwar auch zu dem zu rechnen sein, was a priori dem Geist angehört; denn Licht, Farbe, Klang sind nicht fertig uns überlieferte Eindrücke, sondern werden von der Seele kraft ihrer eigenen Anlagen auf Veranlassung äußerer Reize produziert, und nur der Grund, diese möglichen Äußerungen in bestimmter Verknüpfung und Reihenfolge auszuüben, ist das, was in der That a posteriori, d. h. von außen zu unserer Erkenntnis beiträgt.

Allein die Empfindungen stellen jede für sich einen einzelnen Inhalt dar, sie sind aber nicht allgemeine Regeln oder ‘Formen der Verknüpfung eines Mannigfaltigen’. Nur diejenigen apriorischen Verfahrungsweisen des Geistes, welche diese letztere

Aufgabe erfüllen, sind hier Gegenstand der Untersuchung; und Kant findet für die Sinnlichkeit deren zwei: Raum und Zeit, die allgemeinen Formen, in die wir alles Mannigfache der äußern und der innern Erfahrung ordnen.

§ 13.

Vier Sätze stellt Kant auf. — In den beiden letzten charakterisiert er unsere Vorstellungen von Raum und Zeit als Anschauungen, im Gegensatz zu Allgemeinbegriffen.

Die letztern sind Regeln einer Verbindung von Merkmalen, denen jede Art oder jedes Exemplar genügen muß, das ihnen untergeordnet sein soll. Im übrigen aber setzt ein Allgemeinbegriff diese seine Arten oder Beispiele in kein bestimmtes gegenseitiges Verhältnis zu einander. Denn daß wir sie 'einander koordiniert' nennen, bedeutet weiter gar nichts, als daß sie dem Allgemeinen sämtlich auf gleiche Weise subordiniert sind. Wie sie sich unter einander verhalten, bleibt dabei unentschieden.

Von Raum und Zeit dagegen könnte man zwar auch (was Kant nicht thut) die allgemeinen Begriffe der Räumlichkeit und Zeitlichkeit bilden, denen jede einzelne Raum- oder Zeitstrecke für sich entsprechen müßte. Allein die Hauptsache ist, daß die Eigentümlichkeit von Raum und Zeit außerdem noch alle diese Beispiele unter einander verbindet als Teile eines einzigen Raumes und einer einzigen Zeit. Und diese Verbindung ist so wesentlich, daß man nicht einmal einen Raumpunkt von einem Zeitpunkte würde unterscheiden können, wenn man nicht den ersten mit seinesgleichen in der Form eines gleichzeitigen Nebeneinander, den andern mit seinesgleichen in der Form des Nacheinander zusammenhängend vorstellte.

Ebenso lehrt Kant mit Recht, daß Raum und Zeit als unendliche Größen gegeben sind; nämlich in dem Sinne, daß mit der Vorstellung einer beliebigen endlichen Raum- und Zeitstrecke unmittelbar die Gewißheit gegeben ist, daß sie mit sich selbst ähnlich ins Unendliche fortgesetzt werden könne, und daß diese Fort-

setzung, die wir nicht wirklich ausführen können, ganz denselben Anspruch auf Wirklichkeit oder Gültigkeit hat, wie die endlichen Strecken, die wir wirklich durchmessen haben.

Dies sind die Eigentümlichkeiten, durch die Raum und Zeit sich als Anschauungen von den übrigen Begriffen unterscheiden.

§ 14.

Die beiden ersten Sätze suchen zu beweisen, daß wir diese Anschauungen nicht durch Abstraktion aus Erfahrungen gewonnen haben.

Zuerst wird behauptet: um eine Lage oder ein Nebeneinander scheinbarer Dinge wahrnehmen zu können, müsse man dieser Wahrnehmung bereits mit der Vorstellung des Raumes entgegenkommen, worin dem Wahrzunehmenden seine Plätze bestimmt werden sollen.

Dies ist gewiß irrig. Denn gesetzt, wir besäßen vor aller Wahrnehmung die Anschauung des einen, unendlichen Raumes, so würde sie uns doch gar nichts dazu helfen, den verschiedenen Eindrücken a, b, c ihre bestimmten Plätze im Raume anzuweisen, so daß etwa b links von c, aber rechts von a liegen müßte; denn mit dieser allgemeinen Raumanschauung verträgt sich jede andre Lage von a, b und c ebenso gut. Daß also in diesem Augenblicke a, b und c grade so liegen und nicht anders, dieses bestimmten Nebeneinander müssen wir auf alle Fälle durch eine unmittelbare Wahrnehmung noch extra inne werden; und dabei ist die ganze Vorstellung von dem übrigen Raum, der nicht in dieser Linie a, b, c begriffen ist, vollkommen überflüssig.

Da also die Wahrnehmung des Nebeneinander von der allgemeinen Anschauung des unendlichen Raumes unabhängig ist, so scheint es viel richtiger, zu behaupten, daß diese allgemeine Anschauung als solche keineswegs vorangehe und von uns gleich den ersten Wahrnehmungen entgegengebracht werde. Vielmehr bildet sich die Anschauung des zusammenhängenden einen und unendlichen Raumes erst aus den unzähligen Einzelanschauungen oder verschiedenen Wahrnehmungen des Nebeneinander; freilich nicht auf dem

Wege einer Abstraktion, sondern auf dem andern Wege einer Komposition, welcher der im vorigen § erwähnten Eigentümlichkeit von Zeit und Raum entspricht.

§ 15.

Der zweite Satz behauptet: Die Raumanschauung sei notwendig, weil man zwar alle Dinge aus dem Raume hinwegdenken könne, aber sich keine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei.

Hierin liegt wohl eine Verwechselung zweier Forderungen. Verlangen wir bloß zu denken, so liegt gar kein Widerspruch in dem Gedanken, es sei gar nichts: weder eine Welt von Dingen, noch wir selbst, noch ein Raum; aber vorstellen läßt sich dies, was wir ohne Widerspruch denken können, dennoch nicht; denn um es vorzustellen, müßten wir notwendig uns selbst als das vorstellende Wesen wieder mit vorstellen, sodaß nun vor uns dies völlige Nichts sich als unser Gegenstand ausbreitet. Einen solchen Akt des Vorstellens aber können wir uns nicht vorstellen, ohne daß wir uns zugleich der allgemeinen Formen wieder erinnerten, unter denen alle Gegenstände uns erschienen, so lange wir sie nicht negiert hatten.

Daher können wir uns von der Vorstellung eines leeren Raumes auch nach der Negation alles Realen in ihm nicht losmachen; und ebensowenig wird es uns gelingen, diese Leere weder finster noch hell oder weder laut noch still vorzustellen, nachdem die wirkliche Welt, solange sie uns erschien, immer eins von beiden war. Und doch gibt man zu, daß Vorstellungen von Helligkeit oder Klang nur von der Erfahrung uns zugeführt werden.

§ 16.

Die Schlußansicht, zu welcher Kant diese Sätze benutzt, geht darauf hinaus, daß Raum und Zeit als reine und apriorische Anschauungen empirische Realität besitzen, dagegen aber zugleich die Eigenschaft transscendentaler Idealität.

Der erste Ausdruck sagt: da beide Formen der Anschauung

Auffassungsarten unserer Sinnlichkeit sind, von denen wir uns nicht losmachen können, so sind sie schlechthin gültig in Bezug auf alles, was einmal Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung werden soll; denn es würde gar nicht wahrgenommen werden können, bevor es, bildlich gesprochen, durch diese Auffassungsformen hindurch gegangen wäre, die wir ja zu aller Erfahrung schon mitbringen.

Der zweite Ausdruck behauptet: wenn wir nicht von Gegenständen der Erfahrung sprechen, sondern von diesen zu den unwahrgenommenen Dingen transscendieren wollen, welche die gemeine Meinung der wahrgenommenen Erscheinungswelt unterlegt, so haben in Bezug auf diese die beiden Anschauungen gar keine Bedeutung. Raum und Zeit sind weder Eigenschaften der Dinge selbst, noch Beziehungen oder Verhältnisse, die zwischen ihnen selbst bestehen.

Diese Ansicht, die sich durch die ganze spätere Philosophie Kant's als der bedeutendste Gedanke hindurchzieht und dann auch noch auf andre Weise begründet wird, hat in den bisher vorgetragenen Sätzen eine hinlängliche Begründung nicht.

§ 17.

Was zuerst die Apriorität oder nach gewöhnlichem Ausdruck das Angeborensein beider Anschauungen (von Raum und Zeit) betrifft, so definiert Kant selbst dies dahin, daß beide in gewissen Reaktionen unseres Geistes gegen von außen kommende Anregungen bestehen, obgleich er sich auch häufig so ausdrückt, wie die Popularphilosophie seiner Schule es darzustellen pflegt, als wären Raum und Zeit fertige, dem Bewußtsein stets und auch vor aller Erfahrung vorschwebende Bilder.

Genau dasselbe ist aber auch zu sagen, und wird auch von Kant zugestanden, in Bezug auf das, was sonst als Inhalt der Erkenntnis betrachtet und deswegen als a posteriori der apriorischen Form (Raum und Zeit) entgegengesetzt wird. Auch Farben, Klänge u. s. w. sind Produkte einer Reaktion unseres Geistes gegen äußere Anregungen. Auch sie sind insofern dem Geiste eigentümlich

und a priori, als sie nicht entstehen würden, wenn zwar dieselben Anregungen blieben, der Geist aber anders wäre, als er ist.

Dem Reiche der Dinge mithin, welches wir gewöhnlich unserer Erkenntnis gegenüberstellen, bleibt kein andrer Einfluß übrig als: die Reihenfolge und Kombination der Veranlassungen zu bestimmen, die uns zur Äußerung der verschiedenen unserm Geist möglichen Reaktionen gegeben werden. Ganz besonders haben sie dies zu thun in Bezug auf die bestimmten räumlichen Formen, Lagen, Richtungen und Bewegungen der scheinbaren Gegenstände; denn, wie schon erwähnt, folgt grade dies alles aus den allgemeinen Anschauungen von Raum und Zeit gar nicht.

Nun ist hier in der That nicht zu begreifen, warum diese Anschauungen bloß deswegen, weil sie unserm Geiste natürliche Verfahrungsweisen des Auffassens sind, durchaus ungültig und bedeutungslos für die Dinge sein müßten, die zu ihrer Anwendung Veranlassung geben. Solange wir daher nicht besonders beweisen können, daß Dinge außer uns so, wie wir sie denken müssen, räumlich-zeitliche Beschaffenheiten gar nicht vertragen, so lange bleibt die Behauptung jener transscendentalen Bedeutungslosigkeit von Raum und Zeit ein nicht begründeter Überschuß der Behauptung.

§ 18.

Ein Grund, der diese Folgerung rechtfertigen soll, wird von Kant angeführt. Raum und Zeit gewähren uns allgemeine und notwendige Wahrheiten; dagegen Erkenntnisse, die aus der Erfahrung stammen, seien unfähig, über bloße Wahrscheinlichkeit hinaus sich zu wahrer Allgemeinheit zu erheben.

Diese letzte Behauptung macht aber Kant unter der Voraussetzung: allgemeine Sätze, wenn sie aus Erfahrung entspringen sollen, könnten immer bloß auf dem Wege der Vergleichung vieler Einzelfälle gefunden werden.

Allein, wer auch nur einmal Rot, nur einmal Orange und einmal Blau gesehen hätte, würde keine Wiederholungsfälle

nötig haben, um die Sätze mit der Gewißheit ihrer *allgemeinen* Geltung auszusprechen: Orange sei verschieden vom Rot, aber ihm ähnlich, und zwar ähnlicher als Blau. Und diese Sätze, obgleich sie keine Regeln der Verbindung von Mannigfaltigem sind, sind doch in ihrer Art auch *synthetische* Sätze; denn sie sprechen ein Prädikat aus (Ähnlichkeit), welches in keiner einzelnen dieser Farben enthalten ist, sondern bloß durch ihre Synthesis in unserem Vorstellen begründet wird.

Andrerseits, *wenn* nun die geometrischen Wahrheiten in Kant's Sinn a priori wären, so würde doch die *Behauptung*, daß sie es wären, d. h. daß sie allgemein und notwendig gelten, sich auch *nur* auf zweierlei stützen können: entweder darauf, daß man durchprobiert, ob in allen Wiederholungsfällen, wo man denselben Satz denkt, er sich ebenso als gültig beweisen werde; oder darauf, daß man zugibt, er brauche bloß *einmal* gedacht zu werden, um sofort, auf eine Weise, für die es gar keine weitere psychologische Erklärung gibt, von der Gewißheit seiner *allgemeinen* Geltung begleitet zu werden.

Die erste Begründungsweise reicht nach Kant, und auch in der That, nicht hin. Gilt daher ausschließlich die zweite, so ist es offenbar gleichgültig, *woher* der Inhalt des Satzes gekommen ist, auf den sie sich bezieht. Es kommt *nicht* darauf an, ob er a priori unserm Geiste angehört oder uns durch *Erfahrung* gegeben wird; es kommt *bloß darauf* an, als *was* er uns gegeben ist, d. h. ob diese Gewißheit einer allgemeinen Geltung (welche, wie gesagt, psychologisch gar nicht in Rücksicht auf diesen oder jenen *Ursprung* einer Erkenntnis dieser erteilt oder abgesprochen werden kann) dem Inhalte des fraglichen Satzes zukommt oder nicht zukommt.

§ 19.

Ziehen wir diese Betrachtungen zusammen, so haben wir zu sagen: in *allen* Fällen entspringt unsere Erkenntnis aus äußern Anregungen, die unserem Geiste Veranlassung zur Ausübung seiner

eigenen Fähigkeiten geben. In allen Fällen ist daher der Inhalt unserer Erkenntnis, soweit er in sinnlichen Empfindungen besteht, sowie die Form, in welcher wir ihn auffassen, in Kant's Sinne a priori. Der Erfahrung gehört nichts an, als der Grund für die Reihenfolge des Auftretens dieser apriorischen Funktionen.

So muß es sich nun immer verhalten. Mag die von uns vorausgesetzte Welt der Dinge so sein, wie wir sie vorstellen, oder mag sie anders sein, unsere Vorstellung von ihr ist niemals von außen fertig in uns hineingekommen, sondern ist immer ein Bild, welches wir auf Veranlassung ihrer Einwirkungen ganz von neuem aus apriorisch unserm Geist angehörigen (Bild-)Elementen zusammensetzen.

Eben weil dies in beiden Fällen so ist, kann aus dieser Apriorität unserer Anschauungsweise gar nichts in Betreff ihrer Gültigkeit in Bezug auf jene Dinge selbst gefolgert werden. Die ganze Frage nach dem sogenannten empirischen Urſprung unserer Erkenntnis oder dem Angeborensein wenigstens eines Teils derselben verliert daher fast alles Interesse. Es kommt jetzt nur noch darauf an, zu untersuchen, wie wir uns notwendig die bisher vorausgesetzten Dinge denken müssen, damit wir entscheiden können, ob auch sie, eben weil sie so und nicht anders gedacht werden müssen, unsern gewohnten Anschauungsformen eine unmittelbare oder irgendwie beschränkte Anwendung gestatten.

§ 20.

Diese Untersuchungen beginnt Kant, wenn auch in andrer Form, in dem zweiten Hauptteil, in der transscendentalen Logik, und zunächst in deren erstem Abschnitt: der Analytik, welche zeigen soll, wie unsere Erkenntnis dadurch entsteht, daß die in der Sinnlichkeit nur anschaulich verbundenen Eindrücke auf innere Zusammenhänge ihres Inhaltes gedeutet werden und ihre Verbindung dadurch gerechtfertigt wird.

Da innere Zusammenhänge kein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sind, so sind diese Gedanken, durch die sich der Verstand die Erscheinungen interpretiert, allemal seine Zuthat, und sie bilden also die a priori ihm eigentümlichen Voraussetzungen über die Zusammenhänge, die zwischen den Gegenständen seiner Erfahrung notwendig stattfinden müssen.

Die natürliche Annahme, daß die Welt ein zusammengehöriges Ganze sei, läßt es ebenso natürlich erscheinen, daß auch der Geist, um die Welt zu begreifen, eine geschlossene Anzahl solcher Grundbegriffe oder Voraussetzungen besitze.

Um sie in dieser Vollständigkeit aufzufinden, bedient sich Kant folgendes 'Leitfadens': Jeden inneren Zusammenhang zwischen Mannigfaltigem müssen wir, wenn wir ihn aussprechen, in der Form eines Satzes oder Urteils aussprechen. Können wir daher eine vollständige Tafel aller wesentlich verschiedenen logischen Urteilsformen aufstellen, so werden wir in jeder von ihnen einen eigentümlichen Grundgedanken von einem Verhältnis finden, nach dessen Muster hier der Verstand das Mannigfache verknüpft.

Die 'Tafel der Urteile' war nun folgende: Jedes Urteil muß in vier verschiedenen Rücksichten bestimmt werden, und kann nach jeder derselben eine von drei verschiedenen Formen haben. Nämlich jedes ist der Quantität nach entweder allgemein oder partikular oder singular, jedes der Qualität nach entweder bejahend oder verneinend oder limitierend. Ferner ist der Relation nach jedes Urteil entweder kategorisch oder hypothetisch oder disjunktiv; endlich der Modalität nach entweder problematisch oder assertorisch oder apodiktisch. In diesen zwölf Urteilsformen sollen nun der Reihe nach die reinen Verstandesbegriffe: 'Allheit' 'Vielheit' 'Einheit', 'Sein' 'Nichtsein' 'Beschränkung', 'Substanzialität' 'Kausalität' und 'Wechselwirkung', 'Möglichkeit' 'Wirklichkeit' und 'Notwendigkeit' als die Muster enthalten sein, nach denen der Inhalt der einzelnen das Urteil bildenden Vorstellungen verbunden wird.

§ 21.

Es geschah nach dem Vorgange des Aristoteles (der die allgemeinsten Gattungen aufsuchte, unter welche alle von irgend einem Subjekt auszusagenden Prädikate fallen, und deren zehn, seine sogenannten Kategorien, gefunden hatte), daß auch Kant für diese ursprünglichen Thätigkeiten des Verstandes Ausdrücke in einfacher Begriffsform aufstellte, in welcher Form sie immer noch die Frage übrig lassen, was mit ihnen anzufangen sei.

Kant beantwortet sie, indem er nun (was ohne Zweifel ein Umweg ist) wieder die allgemeinen Verstandesgrundsätze abzuleiten sucht, aus denen sie eigentlich selbst abgeleitet sind, und die allein als Grundsätze der Beurteilung von Dingen eine Anwendung erlauben.

Er leitet dies ein durch die Bemerkung, daß diese abstrakten Verstandesbegriffe eigentlich ganz unähnlich sind den sinnlichen Empfindungen, durch welche uns allein ein Inhalt gegeben wird. Um sie daher auf diesen Inhalt anzuwenden, sei ein Mittelglied notwendig, welches an der Natur beider teil habe. Er findet dies in den reinen Anschauungen Raum und Zeit (hauptsächlich der Zeit), in welchen alle Empfindungen erscheinen und welche zugleich so beschaffen sind, daß zwischen ihren Teilen dieselben Verhältnisse anschaulich gegeben sein können, welche von den Verstandesbegriffen nur in abstrakter Weise zwischen den mannigfachen Teilen des Erkenntnisinhalts vorausgesetzt werden. Die Kategorie der Kausalität z. B. sagt ganz abstrakt: a sei die Bedingung eines b, dagegen b nicht die Bedingung des a. Dasselbe einseitige Abhängigkeitsverhältnis findet zwischen den Momenten der Zeit statt: nur durch den früheren geht es zum späteren, aber nicht von diesem zurück. Die Zeitfolge oder Succession ist daher das anschauliche Kennzeichen, welches uns erlaubt, von zwei Wahrnehmungen nur die eine a als Ursache, nur die andre b als Wirkung zu betrachten und so beide dem abstrakten Verstandesgrundsatze der Kausalität zu unterwerfen.

Dies ist die Lehre vom 'Schematismus der reinen Verstandesbegriffe'.

§ 22.

Durch diesen 'Schematismus' wird es nun Kant möglich, ein, wie er glaubt, vollständiges System der Grundsätze des reinen Verstandesgebrauchs aufzustellen. Nach kurzer Erwähnung des Identitätsgesetzes, dem niemals widersprochen werden dürfe, das aber für sich unsere Erkenntnis nicht erweitere, folgt

1) als Axiom der Anschauung: jeder Wahrnehmungsinhalt muß eine extensive Größe haben. Der Satz wird Axiom genannt, weil er schlechthin und selbstverständlich gilt, da alle unsere Wahrnehmungen nur in Raum und Zeit, also zwei Formen der Extension möglich sind.

2) als Anticipation der Wahrnehmung der Satz: alle Qualität einer Empfindung müsse eine intensive Größe oder einen Grad besitzen. 'Anticipation' deswegen genannt, weil dieser Satz a priori etwas grade über dasjenige aussagt, was nur a posteriori gegeben werden kann, nämlich den Inhalt der Empfindung. Hierauf kommen

3) Analogien der Erfahrung. 'Analogien' deswegen, weil sie nur auffordern, das Mannigfache der Wahrnehmung in bestimmte Verhältnisse zu setzen, nicht aber selbst schon das Beziehungsglied angeben, zu welchem das Verhältnis stattfinden soll. Es sind ihrer drei: a) In allem Wechsel der Erscheinungen beharrt das Reale und seine Quantität wird weder vergrößert noch vermindert. b) Alle Veränderungen geschehen nach dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung. c) Alles, was 'gleichzeitig im Raume vorhanden ist, steht mit einander in Wechselwirkung.

4) endlich entsprechen den Kategorien der Modalität als Postulate des empirischen Denkens die drei Definitionen: Möglich ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (Anschauung und Begriff) zusammenstimmt; wirklich ist, was über-

einstimmt mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (Empfindung); **notwendig** ist, was aus Wirklichem nach einer allgemeinen Regel folgt.

§ 23.

Diese Sätze, über deren materialen Inhalt hier nicht weiter referiert werden kann und von denen die dritte Gruppe unsere Aufmerksamkeit besonders beschäftigt, erklärt nun Kant wegen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die sie mit sich führen, als einen apriorischen Besitz des Geistes oder als diejenigen Thätigkeiten der Synthesis oder des Beziehens, durch deren Ausübung der Verstand die mannigfaltigen sinnlichen Eindrücke in eine innere Verbindung bringt, durch die sie erst das ausmachen, was **Erfahrung** zu heißen verdient. Daher verstehe sich von selbst, daß sie gültig seien in Bezug auf **alle** Gegenstände der Erfahrung; denn die Erfahrung sei nicht etwas schon vorher Fertiges, woraus **wir** nachher unsere Verstandesgrundsätze schöpfen könnten, sie entstehe vielmehr erst als Produkt der schon ausgeübten Verstandesthätigkeit.

Dieser Gedanke erinnert an den frühern, daß die geometrischen Wahrheiten, die unsere Raumanschauung einschließt, von allen Gegenständen der Wahrnehmung gelten müssen, weil diese sonst gar nicht wahrgenommen werden könnten, wenn sie nicht bereits den Anforderungen der uns angebornen Raumanschauung genügt hätten. Aber es ist doch ein großer Unterschied. Nachdem Wahrnehmungen durch die Sinnlichkeit in Raum und Zeit gegeben sind, sind sie nun eben da und lassen sich nicht wieder wegleugnen; dagegen läßt sich gar nicht beweisen oder ist wenigstens von Kant nicht bewiesen, daß sie selbst nicht einmal so anschaulich da sein könnten, ohne zugleich den innern Zusammenhang zu haben, den unsere Verstandesgrundsätze ihnen zumuten.

Man kann daher nicht so schließen: Wenn Erfahrung in Kant's Sinne (als Vorstellung des Zusammenhangs aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen) möglich sein soll, so ist sie bloß unter Voraussetzung der Gültigkeit der Verstandesgrundsätze in Bezug auf ihren

Inhalt möglich. Nun aber ist Erfahrung in diesem Sinne wirklich; folglich gelten die Verstandesgrundsätze. Dieser Untersatz ist ganz unzulässig. Ein Zusammenhang aller Dinge nach allgemeinen Gesetzen ist bloß eine Vermutung, die wir hegen und für gewiß halten; thatsächlich aber ist noch gar nicht bewiesen, daß sie überall zutreffe. Vielmehr liegen noch sehr viele Gebiete der Welt dunkel vor uns und wir wissen empirisch weder, welche Ursachen z. B. oder ob überhaupt Ursachen in ihnen nach Gesetzen wirksam sind.

Es ist folglich unmöglich, auf diesem künstlichen Wege zu beweisen, daß das, was wir für Wahrheit zu halten um seiner Denknotwendigkeit willen genötigt sind, auch wirklich in Bezug auf das Wirkliche gültig sei. Es bleibt nichts übrig, als ohne alle diese Umschweife das Denknotwendige auch für wahr zu halten und zwar so weit, als es sich durch seinen Inhalt selbst die Grenzen seiner Kompetenz bestimmt.

§ 24.

Diese Kompetenz bestimmt nun Kant so, daß unsere Verstandesgrundsätze, wie sie einesteils in Bezug auf alle Gegenstände der Erfahrung gültig sind, andrerseits auch nur in Bezug auf diese anwendbar sind und eine Erkenntnis zulassen. Er bestreitet nicht, daß sie unserem Geiste mit dem Anspruche auf unbeschränkte Geltung angeboren sind. Allein wir würden beispielsweise, wenn wir das Kausalgesetz auf eine Welt des Übersinnlichen anwenden wollten, die uns nicht in Form von Raum und Zeit gegeben wäre, gar kein Kennzeichen besitzen, nach welchem wir dem einen von zwei auf einander bezogenen Gliedern a die Stelle der Ursache, dem andern b die der Wirkung und nicht umgekehrt anweisen müßten. In Bezug auf Verhältnisse also, welche sich nicht durch Zeitanschauungen schematisiert darstellen, würden unsere Verstandesgrundsätze vollkommen unfruchtbar sein. Daher beschränkt sich unsere ganze Erkenntnis darauf, mit ihrer Hülfe den Zusammenhang der Thatsachen zu ermitteln, welche in unsere sinnliche Erfahrung fallen. Über dieses Gebiet hinaus, also in Bezug auf die Welt der Dinge

an sich', welche die gemeine Meinung der Sinnenwelt entgegenstellt oder überordnet, gibt es keine Erkenntnis.

§ 25.

Dieser ganze Gegensatz der beiden Welten ist vollkommen verständlich so, wie die gemeine Meinung ihn faßt: außer uns gibt es eine Vielheit von Dingen, die nicht bloß unter einander, sondern auch auf uns wirken und durch ihre Einwirkung in uns Vorstellungen hervorrufen, die allerdings keine ähnlichen Bilder der Außendinge selbst sind, die aber doch durch ihre Beziehungen unter einander und durch ihre Veränderungen auf entsprechende Beziehungen und Veränderungen zurückdeuten, die in der Welt der Dinge stattgefunden haben.

Hier ist also klar, warum man unsere Vorstellungswelt nicht bloßen Schein, sondern Erscheinung eines Wirklichen, aber auch bloß Erscheinung desselben nennt. Dieser Klarheit des Gegensatzes entspricht keine ähnliche bei Kant. Er gibt zwar zu, daß der Begriff der Erscheinung (wofür er unsere Wahrnehmung erklärt) die Vorstellung von etwas einschließt, welches erscheint. Allein, da er uns durchaus verbietet, auf das Verhältnis zwischen diesem Etwas und uns die Verstandesbegriffe anzuwenden, also dies Etwas als Ursache unserer Vorstellung zu betrachten, so hätte er eigentlich wohl richtiger den Namen der Erscheinung vermieden, der die Vorstellung dieses entgegengesetzten Gliedes einschließt.

Der spätere Idealismus war darin konsequent, daß er vollkommen den Gedanken an eine Welt von Dingen aufgab, die als transscendentaler Gegenstand unserer Erkenntnisse dienen sollte. So lange man aber mit Kant den Sinnendingen oder Phänomenen Dinge an sich oder Noumena (und zwar in diesem Plural, der selbst schon eine ganz unberechtigte Hypothese einer solchen Vielheit transscendentaler Gegenstände enthält) entgegensetzt, so muß man von den Noumenen wenigstens so viel behaupten, als nötig ist, damit sie das sein können, was erscheint; d. h. man kommt nicht

darum hin, diese Dinge an sich als wirkende Ursachen aufzufassen, die in uns Wahrnehmungen bewirken, und man muß von ihnen allerdings dann die Vielheit und die mannigfaltigen Beziehungen zwischen dem Vielen behaupten, durch welche allein die Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Reihenfolge unserer Wahrnehmungen begründet werden kann.

Dagegen ist die Ansicht ganz undurchführbar, für welche man in der populären Philosophie der Kantischen Schule zu schwärmen pflegt, nämlich: daß wir bloß Erscheinungen wahrnehmen, daß aber das, was diesen Erscheinungen entspricht, nicht die allermindeste Analogie mit den Verhältnissen habe, die zwischen den einzelnen Teilen dieser Erscheinungen vorkommen.

§ 26.

In der transscendentalen Dialektik sucht nun Kant zu erörtern, wie das höchste Erkenntnisvermögen, die Vernunft im engern Sinne (die er mit der logischen Form des Schlusses in eine nicht sehr richtige Verbindung bringt) immer in Irrtum gerät, wenn sie ihren Wunsch, nach allen Richtungen hin die Welt als Ganzes zu fassen, erfüllen zu können glaubt und in den Ideen, durch welche sie das ausdrückt, was sie sucht, das Gesuchte auch zu besitzen denkt.

Zuerst verfalle sie auf lauter Paralogismen oder Fehlschlüsse, wenn sie zu der Mannigfaltigkeit unserer inneren Zustände das letzte Subjekt, die Seele, hinzusucht und von ihr reine Geistigkeit, absolute Einheit und Unveränderlichkeit und Unsterblichkeit behaupten zu können glaubt. Als bloß denkendes Wesen, als Einheit und mit sich identisch im Wechsel ihrer Zustände erscheine freilich sich selber die Seele; daß sie aber an sich so sei, folge daraus nicht. — Hiergegen bleibt einzuwenden, daß es undenkbar ist, wie sie sich selber irgendwie erscheinen könnte, wenn sie nicht, solange sie ist, allerdings die mit sich identische Einheit wäre, als welche sie sich wirklich erscheint. Was aber den Schluß auf Unsterblichkeit be-

trifft, so ist er allerdings falsch; aber nicht deswegen, weil die Vernunft ihre Kompetenz überschritte, sofern sie überhaupt über etwas urteilte, was nicht Gegenstand der Erfahrung werden kann, sondern deswegen, weil ihr hier die speciellen Data fehlen, welche ihr diesen bestimmten Schluß ermöglichen könnten. Denn daraus, daß die Seele jetzt ist und jetzt Einheit ist, kann in keiner richtigen Philosophie folgen, daß sie immer sein und immer Einheit sein müsse.

Etwas ähnliches gilt in Bezug auf die dritte Unternehmung der Vernunft, nämlich die, das Dasein eines Gottes zu erweisen. Die verschiedenen üblichen Beweise hat Kant mit berühmt gewordenem Scharfsinne widerlegt. Allein eigentlich in keinem Falle ist die Widerlegung darauf gegründet, daß die Vernunft, ihre Grenzen überschreitend, notwendig irren muß, sondern auch wieder darauf, daß es ihrem richtigen Gebrauche an den hinlänglichen Datis fehlt, um das Dasein desjenigen Gottes, den sie erreichen will, wirklich als notwendige Ergänzung der Erfahrung nachzuweisen.

§ 27.

Es verhält sich anders mit dem mittleren Bestandteil dieser Gruppe von Vernunftaussprüchen, nämlich mit den kosmologischen Ideen, die eine Vorstellung des Weltganzen zu gewinnen suchen, welches, als Ganzes, nicht Gegenstand unserer Erfahrung ist. Hier verwickele sich die Vernunft in Antinomien, d. h. entgegengesetzte Behauptungen, deren keine die andre wirklich widerlegt, während jede für sich zu Widersinn führt. Ob die Welt im Raume und in der Zeit Anfang und Ende habe oder nicht, ob die Materie unendlich teilbar sei oder aus unteilbaren Bestandteilen bestehe, ob die Reihe der Ereignisse endlos dem Kausalgesetz unterliege, oder ob es auch Anfänge des Geschehens durch Freiheit gebe — alle diese Fragen führen zu solchen Widersprüchen, wie wenigstens Kant, nicht in Bezug auf alle gleich überzeugend, behauptet. Nur ein Mittel gebe es, aus dieser Verlegenheit zu ent-

kommen: die Welt als Ganzes, und insofern nicht Gegenstand der Erfahrung, müsse dem ganzen Gebiet dieser Gegensätze entzogen gedacht werden. Ist sie überhaupt nicht räumlich und zeitlich, so hat sie auch in Raum und Zeit weder einen Anfang, noch ist sie in beiden unbegrenzt. Und geteilt kann dann bloß die räumliche Erscheinung des Realen, aber nicht das Reale selbst werden, welches dann weder teilbar ins Unendliche ist, noch aus Atomen besteht u. s. w.

Allein diese Auskunft wird ernstlich nicht befriedigen. Man darf sich nicht hinter unsere Unfähigkeit verschanzen, das Ganze der Sinnenwelt in unserer Beobachtung zu umfassen. Gegeben bleibt uns diese Sinnenwelt doch; und wenn wir uns vorstellen, daß wir nach Raum und Zeit in ihr fortschritten, so muß doch eins von beiden stattfinden: das Reale im Raum und die Ereignisse in der Zeit müssen entweder einmal aufhören oder nicht aufhören. Keineswegs aber können wir bloß deswegen, weil wir an den Punkt dieser Entscheidung niemals kommen werden, behaupten, daß an sich selber diese gegebene Sinnenwelt weder das eine noch das andere dieser kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikate besitze. Dann aber muß auch ferner die Welt der Dinge an sich, die dieser Sinnenwelt entspricht, notwendig endlich sein, wenn diese letztere endlich erscheint, und unendlich im andern Falle.

Durch die Lehre Kant's von der bloß subjektiven Geltung unserer Anschauungen und Kategorien, sowie durch seinen Gegensatz von Phänomenen und der Welt der Dinge an sich sind daher diese Fragen nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt nicht lösbar und daher später zum Objekt neuer Untersuchungen geworden.

§ 28.

Nach der 'Kritik der reinen Vernunft', einem Werke, das mit unvergleichlichem Tiefsinn einen neuen Anfangspunkt der theoretischen Philosophie begründete, hat Kant in dem zweiten Hauptwerk, der 'Kritik der praktischen Vernunft', ebenso segensreich die Achtung vor einer unbedingten sittlichen Pflicht im Gegensatz zu der

laxen Moral hervorgehoben, die das Handeln von den Umständen und allerhand Nützlichkeitsrücksichten abhängig machte.

Die theoretische Begründung dieser höchst folgenreichen Darstellung ist nicht ebenso glücklich. Nach Analogie der Untersuchungen über die Erkenntnis sucht Kant auch hier zu zeigen, daß die höchste Norm unsers sittlichen Handelns unserer Vernunft mit dem Gefühle ihrer unbedingt verpflichtenden Kraft a priori eigen sei und nicht aus Erfahrung gelernt. Eben deshalb glaubte er sie auch nur in einem 'kategorischen Imperativ', d. h. in einem unbedingten Gebote des Gewissens zu finden, welches uns unabhängig von allen Gegenständen und Zwecken des Handelns nur eine stets innezuhaltende allgemeine Form des Handelns vorschreibt.

So kommt Kant zu dem höchsten Grundsatz: 'Handle so, daß die Maxime deines Handelns sich zum allgemeinen Gesetze eignet'. Allein jede Maxime, sowohl die, jedem das Seine zu lassen, als auch die andere, jedem das Seine zu nehmen, würde sich zum allgemeinen Gesetze eignen, so lange es gleichgültig wäre, was dabei herauskommt. Damit kann es also Kant nicht Ernst sein, daß wirklich unser Handeln von jeder Rücksicht auf den Erfolg unabhängig sein soll; vielmehr nur den egoistischen Eudämonismus, der den eigenen Vorteil sucht, befiehlt er der Pflicht zu unterwerfen, die auf das allgemeine Gute der Menschheit gerichtet ist. — Und dies verstand sich eigentlich von selbst. Denn die Innehaltung einer bloßen 'Form des Handelns', welche Niemandem wohl oder wehe thut, kann unmöglich heiliger sein, als die Innehaltung einer beliebigen andern, die auch Niemandem wohl oder wehe thut.

Was nun im einzelnen Falle der positive Inhalt der Pflicht sei, die uns durch dies allgemeine Sittengesetz aufgelegt würde, mußte dann auch für Kant aus einer Überlegung der Umstände und des mutmaßlichen Erfolgs hervorgehen, den eine hypothetisch angenommene Handlungsweise in Bezug auf das allgemeine Wohl haben würde; — im Grunde nicht anders, als es auch dem Empirismus

oblag, aus seinen Erfahrungen über das durchschnittliche Geschehen die zuträglichsten Handlungsweisen abzuleiten.

§ 29.

Wichtig ist die Kritik der praktischen Vernunft noch dadurch, daß sie das ergänzen zu können glaubt, was die der reinen Vernunft aus Mitteln der bloßen Erkenntnis nicht hatte beweisen können: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes.

Gibt es in uns ein sittliches Gebot, das uns durchaus unbedingt zum Gehorsam verpflichtet, so muß der Satz 'Was du sollst, mußt du können' notwendig gelten, sobald die ganze Welt überhaupt noch Sinn haben soll. Darum sei an die Freiheit des Willens zu glauben, der sich völlig unabhängig von allen Bedingungen entscheide. — Leider sucht Kant diesen Glauben mit der theoretischen Gewißheit des Kausalzusammenhangs dadurch zu verbinden, daß er jene Freiheit nur dem Geiste an sich (gleichsam vor seinem Eintritt in das zeitliche Dasein) zuschreibt, während der empirische, d. h zeitlich lebendige Geist ganz dem Kausalgesetz unterworfen sei und nun bloß noch konsequent den Charakter darstelle, den er sich durch jene Urthat gegeben. Auf diese Weise ist die Frage ganz verschoben. Eine Freiheit, die nicht in jedem Augenblicke dieses Lebens sich geltend machen könnte, hat gar kein Interesse für uns.

Ferner: wenn unser Gewissen recht hat, so ist der Geist zur Vollkommenheit bestimmt; diese aber läßt sich bloß in einem unendlichen Fortschritt erreichen; und deswegen muß die Seele unsterblich sein, um diese Annäherung zu vollziehen. — Hieraus würde freilich folgen, daß der Grund ihrer fernern Fortdauer hinwegfiele, wenn sie unglücklicherweise doch die Vollkommenheit erreicht hätte. Denn daß dies bloß in unendlicher Annäherung geschehen könnte, ist weder bewiesen noch beweisbar.

Endlich: wenn die Welt vollkommen sein soll, so gehört dazu Proportionalität zwischen Verdienst und Glückseligkeit. Diese finden

wir weder in diesem Leben, noch könnte sie durch eine bloße Naturordnung in einem andern Leben sicher gestellt werden. Unvermeidlich ist daher der Glaube an einen allmächtigen und allgütigen Geist, der sie hervorbringt.

§ 30.

Diese Art Kant's, 'Lücken' der theoretischen Philosophie durch 'Postulate' der praktischen auszufüllen, ist ohne Grund getadelt worden.

Man kann an sich schon dem beistimmen, daß Kant der letzteren den Primat vor den ersteren zuerkennt. Er drückt dadurch bloß einen Gedanken aus, der unter andern Formen sehr häufig vorkommt, nämlich daß das ganze Zutrauen zu der Wahrheit dessen, was uns denknotwendig ist, auf der Überzeugung beruht: die Welt habe Sinn und Vernunft und sei wesentlich zur Erreichung eines höchsten sittlichen Guts bestimmt.

Im übrigen scheidet Kant nicht theoretische und praktische Vernunft als zwei zusammenhanglose Vermögen, hält sie vielmehr samt der Sinnlichkeit nur für verschiedene Äußerungsweisen einer einheitlichen Natur des Geistes, die er allerdings nur in der Ferne andeutet. Umsoweniger kann es auffallen, daß dasjenige, was die eine dieser Thätigkeiten ihrer Natur nach nicht leisten kann, von der andern geleistet wird. Die Bestimmung zum sittlichen Handeln hält aber Kant so sehr für das Wesentlichste des Geistes, daß ihm alles Erkenntnisvermögen nur als das uns verliehene Mittel erscheint, das Handeln möglich zu machen, ein Gedanke, dem wir sogleich bei Fichte weiter begegnen werden.

Bei Kant selbst geht aus dieser Überzeugung von der Einheit des Geistes noch eine dritte Untersuchung aus, die in der 'Kritik der Urteilskraft' enthalten ist. Die Art, wie sie systematisch an die vorigen Hauptwerke anknüpft, ist umständlich zu entwickeln und eigentlich nutzlos. Für den ersten Teil derselben kann man sich darauf berufen, daß nicht bloß Kant nach dem Vorgang

von Tetens (1736—1805, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, 2 Bde., Leipzig 1776.77) Erkenntnis, Willen und Gefühl als die drei Hauptvermögen unterschied, sondern daß ganz unabhängig von allen Systemen dieser große Bestandteil unseres geistigen Lebens, die Welt der Gefühle, eine philosophische Behandlung verlangte.

§ 31.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte nur allgemeine Gesetze aufgestellt, denen jede Natur gehorchen mußte, wenn sie überhaupt Gegenstand unserer Erfahrung sein soll. Insofern nun die Dinge bloß diesen Gesetzen gehorchten, thaten sie gar nichts übriges. Sie konnten ihnen aber in sehr verschiedener Weise genugthun: teils so, daß es auch unserer Auffassung leicht ward, ihren Gehorsam einzusehen und die Zusammengehörigkeit des Mannigfaltigen zu begreifen; teils aber so, daß unseren Erkenntnisthätigkeiten diese Auffassung schwer oder unmöglich wurde. Thun sie es nun in der ersten Weise, so thun sie etwas übriges, was man nicht von ihnen metaphysisch verlangen konnte, und dann begleitet ihren Eindruck auf uns das Gefühl der Lust.

Angenehm nennen wir die Eindrücke dann, wenn wir uns bewußt sind, nur eine Förderung unseres individuellen Wohlseins, gemäß unserer augenblicklichen Situation, durch sie zu erleiden. Wir verlangen dann nicht, daß sie anderen in andern Lagen ebenso erscheinen sollen. Schön dagegen soll der Gegenstand nach Kant dann heißen, wenn sein Eindruck, ohne solches persönliches Interesse, in ruhiger Kontemplation ein Gefühl der Lust erweckt, welches darauf beruhen soll, daß die Anforderungen, welche er an unsere geistigen Thätigkeiten stellt, um als ein vereinigtes Ganzes vorgestellt zu werden, mit dem natürlichen Spiele oder den Gewohnheiten dieser Thätigkeiten übereinstimmen und sie in lebhafte Äußerung versetzen. Weil wir uns nun bewußt zu sein glauben, daß der Maßstab, an dem wir diesen Eindruck messen, nicht eine

Besonderheit unserer Individualität, sondern der auch in uns lebende *allgemeine* Geist oder der '*Gemeinsinn*' ist, den wir auch in jedem andern Menschen mit Recht voraussetzen, so schreiben wir dem Urteil, etwas sei *schön*, *allgemeine* Geltung zu, d. h. wir sinnen jedem andern an, es zu billigen, obgleich wir nicht im Stande sind, es durch Begriffe oder Gründe zu rechtfertigen, vielmehr es nur auf unser Gefühl gründen können. — Eine andre scharfsinnige Abhandlung führt die Natur des *Erhabenen* darauf zurück, daß eine Wahrnehmung entweder durch ihre mathematische Größe oder durch ihre dynamische Macht ein gemischtes Gefühl, der Unlust über die Unfähigkeit unserer Einbildungskraft, dieses Große auszumessen, oder über unsere Schwäche gegen diese Macht, zugleich aber der Lust erweckt über die Gewißheit durch unsere Vernunft ein Unendliches denken zu können, wogegen wieder jene Eindrücke als geringe verschwinden.

Von allen diesen ästhetischen oder Geschmacksurteilen behauptet nun Kant, daß sie gar nichts über die Dinge selber, sondern bloß über deren Verhältnis zu unserer Auffassung etwas aussagen; nämlich: daß die schönen Dinge in Bezug auf diese *zweckmäßig* sind.

§ 32.

Diese ästhetische Auffassung unterscheidet noch einzelne schöne und andere, häßliche, Gegenstände, obgleich von den letzteren Kant wenig spricht. Da nun doch die schönen thatsächlich so sind, wie sie nicht zu sein brauchten, nämlich zweckmäßig gebildet für eine erkennende Auffassung, so liegt der Gedanke nahe, daß es wohl der allgemeine Charakter alles Wirklichen (im Gegensatz zu dem Möglichen, das sein könnte aber nicht ist) sein möchte, grade so gebildet zu sein und zusammenzuhängen, wie es einer *vollkommenen* Erkenntnis, wenn eine solche vorhanden wäre, angemessen sein würde. Diese Vorstellung einer *objektiven Zweckmäßigkeit* legen uns besonders die *organischen* Gebilde nahe, in denen weit mehr geleistet wird, als die bloßen Prinzipien des *Mechanismus* ver-

langen. Denn in ihnen ist nicht das Ganze bloß das Endprodukt der Teile, sondern auch die Teile sind durch das Ganze bedingt und jeder einzelne ist für den andern zugleich Mittel und Zweck.

Schon in der Ästhetik hatte Kant die Wirksamkeit des Genie's, welches ohne Absicht Exemplarisches hervorbringt, das dem Nachahmer zur Regel dienen kann, als eine ihrer Zwecke unbewußte, zweckmäßig wirkende Naturgabe des Geistes auffassen müssen. Jetzt streift er an den weitern Gedanken, ob nicht auch die Natur als Ganzes ein Produkt einer solchen unbewußten Zweckthätigkeit sein könnte. Allein obgleich er sich in gewagte Vorstellungen über einen dem unsrigen ganz unähnlichen höhern Geist einläßt, wagt er doch andrerseits keine dogmatische Behauptung: Man dürfe weder sagen, daß die Welt von einer zwecksetzenden Absicht durchdrungen, noch daß sie aus bloßem Mechanismus entstanden sei. Nur ein 'regulatives Prinzip' bleibe diese teleologische Voraussetzung für unsere Naturauffassung. — Dabei ist zu erinnern, daß doch kein regulatives Prinzip etwas nutzen kann, wenn der Gegenstand nicht selber den Gesichtspunkten entspricht, nach denen es denselben zu betrachten befiehlt.

Ein Irrtum ist es endlich, wenn Kant eine Antinomie darin sieht, daß wir gleichzeitig aufgefordert sind, alle Naturerzeugnisse nach mechanischen Prinzipien zu erklären, und es doch unmöglich finden, einige von ihnen aus bloß mechanischen Prinzipien und ohne Hinzuziehung von Zweckbegriffen zu verstehen. Gar kein Naturerzeugnis wird durch bloße Gesetze verwirklicht, sondern immer nur dadurch, daß es bestimmt kombinierte Anwendungspunkte für diese Gesetze im Laufe der Dinge gibt. Auch jedes Produkt einer zweckmäßigen Thätigkeit wird nur nach mechanischen Prinzipien verwirklicht, sobald die ihm entsprechende Kombination jener Anwendungspunkte gegeben ist.

Nichts hindert daher die Annahme, daß im Ganzen des Naturlaufs eben diese Data, auf welche die Gesetze angewandt sein wollen, durchgängig nach Zweckrücksichten kombiniert sind. Eine Schwierigkeit würde nur entstehen, wenn verlangt würde, daß in einzelnen Fällen

eine zweckmäßige Bildungsthätigkeit von neuem begönne, ohne in dem vorangegangenen Naturlauf die zu ihrer mechanischen Verwirklichung nötigen Kombinationen realer Elemente bereits geleistet vorzufinden.

Zweites Kapitel.
Reinhold und Fichte.
§ 33.

Die mannigfachen andern Leistungen Kant's, durch die er allen Teilen der Philosophie und fast allen Wissenschaften sehr merkwürdige Gedanken zuführte, versparen wir bis dahin, wo die weitere Entwickelung der Philosophie an sie anknüpft, und gehen jetzt zu den Versuchen über, welche zunächst gemacht wurden, um das in den drei Kritiken formell abgeschlossene System Kant's entweder noch deutlicher zu begründen oder, wie man glaubte, in seine richtigen von Kant selbst übersehenen Konsequenzen zu entwickeln.

Karl Leonhard Reinhold (geboren 26. Okt. 1758 in Wien, Professor in Jena, 1787—94, und Kiel, gest. daselbst 10. Apr. 1823) stellte sich die erste Aufgabe. Nachdem er in den vortrefflichen 'Briefen über die Kantische Philosophie' (zuerst, vom Auguststück 1786 an, in dem von seinem Schwiegervater Wieland und ihm herausgegebenen 'Deutschen Merkur'; nachgedruckt Mannheim 1789; umgearbeitet und vermehrt 2 Bde., Leipzig 1790.92) Verständnis und Verbreitung derselben gefördert, suchte er in der 'Neuen Theorie des Vorstellungsvermögens' (Prag und Jena 1789) den zerstreuten Anläufen, welche Kant gemacht, eine einzige, von Allen zugestandene Thatsache voranzuschicken, aus welcher systematisch jene Sätze Kant's abgeleitet würden. Er stellt den 'Satz des Bewußtseins' auf: 'die Vorstellung wird im Bewußtsein von dem Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen'.

Zugegeben nun, daß dieser Satz allgemein als Ausdruck einer Thatsache zugestanden und anerkannt werde; und auch zugegeben, daß man mit Unrecht die Begriffe des vorstellenden Subjekts und seines Objekts vorher festgestellt verlangen würde, damit jene Un=

terscheidung und Beziehung begreiflich werde — also zugegeben, daß in dieser Thatsache des Bewußtseins uns unmittelbar und auf einmal klar werde, was 'Subjekt' und 'Objekt', 'unterscheiden' und 'beziehen' heißt, so ist doch dieser Satz nicht ebenso fruchtbar, und an den entscheidenden Punkten der Darstellung findet man mehr Behauptung als Ableitung. So z. B. wenn mit einem eigentlich neuen Anfange in dem vorgestellten Inhalt noch einmal Inhalt und Form unterschieden, der erste für gegeben erklärt, die Form aber dem Vorstellenden als Subjekte zugeschrieben wird, wenn dann ferner dieser Inhalt selbstverständlich als Mannigfaltiges, die Form als Zusammenfassung desselben unter eine Einheit betrachtet wird. — Dies einmal zugestanden, läßt sich dann, obgleich auch dann nicht ohne einige Subreptionen (z. B. bei der Ableitung des Raumes) die Reihe derjenigen Verfahrungsweisen der Erkenntnis ableiten, welche Kant auf einem andern, vielleicht bestreitbaren, aber eigentlich viel klareren Wege thatsächlich als a priori dem Geiste angehörige gefunden hatte.

Richtig ist allerdings Reinhold's Bemerkung, daß diese reinen Anschauungen und Kategorien nicht ursprünglich fertig und vor dem wirklichen Vorstellen vorhanden sind, sondern dem Bewußtsein nachträglich entstehen, wenn es die unbewußt und notwendig von ihm ausgeübten Verfahrungsweisen bei der Zusammenfassung des Mannigfachen und mit Abstraktion von dessen Inhalt überlegt.

Woher übrigens dieser Inhalt selbst kommt, den Reinhold einfach als gegeben bezeichnet, ohne zu sagen woher, bleibt dunkel, und deswegen ist das wesentlichste Problem der Erkenntnis hier ungelöst und im Grunde nur eine formal gut geordnete Repetition der Kantischen Lehre gegeben.

§ 34.

Auch die Philosophie Johann Gottlieb Fichte's (geb. 19. Mai 1762 zu Rammenau in der sächs. Oberlausitz, 1794 Reinhold's Nachfolger als Professor in Jena) begann mit demselben Versuche: der Kritik Kant's wollte er eine Vorgeschichte des Bewußt-

seins voranschicken, welche die zwölf Kategorien und zwei Anschauungen, die Kant bloß aufgefunden hatte, aus einer einzigen ursprünglichen Thathandlung ableiten sollte, und zwar so, daß aus dieser nicht bloß, wie bei Reinhold, die Thätigkeiten der Erkenntnis, sondern auch die der praktischen Vernunft flössen. So hoffte er am Ende seiner Arbeit den Leser grade an dem Punkte abzusetzen, von wo die einstweilen ganz von ihm gebilligte Darstellung Kant's ihn weiter führen sollte.

Er bemerkt ausdrücklich, daß diese erste Thathandlung, eben weil sie allen Äußerungsweisen des Bewußtseins zu Grunde liege, gar nicht selbst als Gegenstand des Bewußtseins durch einfache Selbstbeobachtung aufgefunden werden könne. Es bedarf vielmehr, um sich ihrer zu bemächtigen, einer 'intellektuellen Anschauung'; einfacher gesagt: sie muß erraten werden, und kann nur durch die Richtigkeit, Fruchtbarkeit und Vollständigkeit ihrer Konsequenzen, durch welche alle Probleme gelöst werden, sich als wahr bestätigen.

Zu dieser Art des Anfanges, deren Zweideutigkeit und Gefährlichkeit sofort einleuchtet, kam schon seit Reinhold, hauptsächlich aber durch Fichte das Vorurteil, jede wahre Wissenschaft, vollends aber die Philosophie, müsse von einem einzigen Prinzip ausgehen, und man schätzte jede Wahrheit gering, deren Gewißheit gar nicht anzuzweifeln war, die man aber nicht in einer systematischen Weise aus jenem höchsten Prinzip abgeleitet hatte. Dies Vorurteil, das außerordentlich schädlich geworden ist, verwechselt die Vorstellung, die wir von dem Wesen der Sache hegen müssen, mit unsern subjektiven Anstrengungen die Sache kennen zu lernen. Man kann glauben, die Wirklichkeit sei eine Einheit in dem Sinne, daß aller ihr Inhalt, wie verschieden er auch sein mag, aus dem Plane des Ganzen an einer bestimmten Stelle als notwendiges Glied des Ganzen folgen muß. Aber nur ein Geist, der im Mittelpunkt der Welt wäre und alles durchschaute, könnte von diesem Einen höchsten Gedanken aus die Einzelheiten der Wirklichkeit der Reihe nach hervorgehen lassen. Der Mensch, der sich mitten in dem Gewirre der

Einzelheiten befindet, wird dagegen sehr viele Umwege und kleine Kunstgriffe brauchen, um Bruchstücke jenes Planes einzeln aufzufinden und sie so gut als möglich zu verknüpfen. Jede so errungene Erkenntnis, wenn sie nur gewiß ist, hat auch ihren Wert und verdient nicht gering geschätzt zu werden im Vergleich mit Deduktionen, die allerdings die Welt aus einem einzigen, aber nicht mit Sicherheit erratenen und schwerlich jemals mit völliger Genauigkeit definierbaren Prinzipe abzuleiten versuchen.

§ 35.

In den mehrfach wiederholten Darstellungen seiner 'Wissenschaftslehre' (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Weimar 1794; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1794; Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, Jena 1795; Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797; Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797 rc.) stellt Fichte als ersten Grundsatz auf: 'Ich setzt sich selber', ein Satz, der nur verständlich ist durch die beiden Folgen, zu denen er führen soll, zu dem Sichvorstellen des Ich im Selbstbewußtsein und zu dem Sichgeltendmachen im Handeln. Das 'Ich', von dem die Rede ist, ist weder ein unendliches noch ein endliches, sondern das 'Ich im allgemeinen' oder der 'Charakter der Ichheit', welcher überall darin besteht, nicht erst zu sein und nachträglich auf sich zu reflektieren, sondern so zu sein, daß eben dies 'Sichselbstsetzen' die Natur dieses Seins ausmacht.

Hierbei fährt Fichte fort: wenn man in diesem Satze von dieser besondern Natur das Ich abstrahiere, welches sich sich selbst gleich setzt, so erhalte man das allgemeine logische Denkgesetz A = A. Allein er erklärt nicht, woher wir das Recht zu jener Abstraktion haben und warum dieses Verhalten der Identität mit sich selbst, welches dem Ich um seiner Natur willen zukam, selbstverständlich von jedem andern Inhalt gelten müsse, der vom Ich verschieden ist.

Aus jener ersten 'Thathandlung' des Ich folgt nun gar nichts. Soll es aber außer ihr noch eine andere geben (was an sich nicht

nötig, aber durch die innere Erfahrung bestätigt ist), so kann sie nicht mehr 'Ich', sondern muß etwas anderes setzen. Der zweite Grundsatz wird daher: 'Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich'. — Auch dieser Satz ist nur durch seine Folgen verständlich, nämlich durch die Vorstellung eines Gegenstandes, den sowohl das Vorstellen als das Handeln nötig hat.

Nun behauptet Fichte weiter: beide Sätze höben einander und zugleich sich selbst auf; denn 'Nicht-Ich' werde nur gesetzt, sofern 'Ich' nicht gesetzt wird (was offenbar falsch ist), und doch werde 'Nicht-Ich' nicht gesetzt, wenn es nicht durch das 'Ich' gesetzt wird. Es liege also nun die Aufgabe vor: eine dritte Thathandlung y ausfindig zu machen, dergestalt, daß in dem Produkte x derselben jene beiden ersten Thathandlungen ohne Widerspruch mit einander vereinigt sind. Diese Ausdrücke zeigen deutlich, daß dieses y nicht aus den beiden ersten Sätzen deduziert werden kann, sondern daß man es wieder erraten muß. Es besteht nach Fichte in der dritten Thathandlung: 'Ich setzt sich als Teilbares einem teilbaren Nicht-Ich gegenüber'.

Durch diese Einmischung von Quantitätsbegiffen, die auf diese Weise aus dem ersten Grundsatze abgeleitet sein sollen, während man sie offenbar vorher kennen muß, um sie bei dieser Gelegenheit nützlich zu verwenden, soll die erste Synthesis jener beiden Thathandlungen, welche Thesis und Antithesis bilden, vollzogen sein. Und auf diese Weise, die nun keiner weiteren Beispiele bedarf, geht es durch eine Reihe neu entwickelter Gegensätze und erratener Synthesen derselben weiter, bis die Kantischen Kategorien in derselben Weise, wie oben Identität und Quantität, 'abgeleitet' sind.

In Bezug auf das Ganze der Philosophie kann noch angeführt werden der Satz: 'Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich' als eine, übrigens ganz unfruchtbare, Charakteristik des Erkennens, und der andere: 'Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich' als eben solche Charakteristik des praktischen Handelns.

§ 36.

Viel wichtiger ist die andre Gedankenreihe, durch welche Fichte's Ansicht zum Idealismus wurde.

Gegen Kant's Reden vom 'Ding an sich' waren bereits viele Einwürfe von verschiedenen Seiten, von Gottlob Ernst Schulze ('Änesidemus' 1792), Salomon Maimon, Friedrich Heinrich Jacobi, gemacht worden. — Sofern man bloß den Mangel einer Ableitung dieser Vorstellung tadelte, war man im Unrecht. Kant hatte sie in der natürlichen Weltauffassung als einen sich stets wieder erneuernden Bestandteil aufgefunden, und es fragte sich nicht, woher sie kam, sondern ob man, nachdem sie da war, sie als richtig beibehalten oder als falsch verwerfen mußte.

Auch der andre Einwurf führte nicht weiter: daß alle unsere Erkenntnisse und zwar alle Bestandteile derselben, Empfindungen Vorstellungen Begriffe und Urteile, immer bloß Zustände oder Bewegungen unseres Bewußtseins sind. Denn es läßt sich leicht einsehen, daß sich dies so in jedem der beiden Fälle verhalten muß, mögen Dinge außer uns dasein oder nicht. Auch im ersten Falle haben wir eine Erkenntnis von ihnen doch nicht dadurch, daß die Dinge selber in uns einträten, sondern immer bloß durch Vorstellungen, die sie durch ihre Einwirkung in uns erwecken. Und diese werden immer subjektive Zustände sein, die ihrer Beschaffenheit nach sich nach der Natur unseres Geistes, der sie erleiden soll, richten müssen, und daher niemals ohne weiteres eine ähnliche Wiederholung der Dinge selbst sein können. Daher läßt sich aus dieser Subjektivität aller unserer Erkenntniselemente, die auch Fichte ('Die Bestimmung des Menschen', Berlin 1800) sehr beredt schildert, durchaus nichts darüber schließen, ob sie Erzeugnisse einer Außenwelt oder ob sie irgendwie bloß aus dem Innern des Geistes selbst entsprungen sind.

Nun hatte Kant allerdings, indem er den unfruchtbaren Versuch machte, dem Zeitverlauf auch nur eine subjektive Geltung zuzuschreiben, sich die Vorstellung einer Einwirkung der Dinge auf

uns unmöglich gemacht, da auch der Begriff der Kausalität nur vermöge des Schematismus durch die Zeitfolge anwendbar sein sollte. Anstatt diesen Punkt zu verbessern, zog auch Fichte anfangs vor, den Gedanken dieser Außenwelt als einen unzulässigen abzuweisen, und stand nun vor der Aufgabe, den gesamten Inhalt unserer Erfahrung als das Produkt unseres eignen Geistes oder einer 'schöpferischen Einbildungskraft' in ihm darzustellen.

§ 37.

Von dieser Aufgabe ließ nur ein Teil sich einigermaßen lösen. Nämlich aus dem allgemeinen Charakter der 'Ichheit' konnte Fichte, so wie früher erwähnt, die allgemeinen Formen der Erkenntnis, also die Anschauungen, Kategorien und Verstandesgrundsätze, ableiten, deren wir uns zur Verbindung des Mannigfachen bedienen. Allein der andre Teil der Aufgabe ist nicht minder dringend. Der Mensch will auch wissen, woher der Inhalt kommt, auf den er diese Formen anwendet, warum also der eine diese Umgebung, der andre eine ganz andre anschauen muß und diesen Inhalt der Anschauung nicht ändern kann.

Aus der allgemeinen Natur des Ich läßt sich nun natürlich das nicht ableiten, wodurch sich das eine 'Ich' vom andern unterscheidet. Es blieb also, wenn diese idealistische Auffassung beibehalten werden sollte, nichts übrig, als von 'unbekannten unausweichlichen Schranken' zu reden, durch welche die Einbildungskraft jedes Ich dazu genötigt wird, grade diejenige Welt um sich herum anzuschauen, welche es anschaut, eine Ansicht, die offenbar keine Erklärung und außerdem mit der Auffassung des täglichen Lebens außer allem Zusammenhang ist.

§ 38.

Der eigentliche Grund, der Fichte zur hartnäckigen Festhaltung dieser unbequemen Ansicht bestimmt, wird in seiner praktischen Philosophie klar. Das Setzen des Nicht-Ich erschien oben als eine

unableitbare zweite Thatsache. Sie erklärt sich jetzt, indem die wesentlichste Natur der 'Ichheit' in der Bestimmung zum Handeln gefunden wird. Handelnd aber oder strebend könne das 'Ich' sich selbst nur setzen, wenn es ein gegenstrebendes 'Nicht-Ich' setzt, denn ohne Widerstand sei Streben sinnlos. Nur deswegen also, weil das 'Ich' zum Handeln bestimmt ist, ist es, sekundär, auch ein vorstellendes Ich, das aus sich selbst heraus die Erscheinung einer Sachenwelt produziert, welche ihm die Objekte seines Handelns darstellt.

Aus diesem 'Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen', welcher hier viel schärfer als bei Kant hervortritt, folgt nun eigentlich die Unmöglichkeit einer wirklichen Außenwelt der Sachen noch nicht; denn eine solche hätte dem handlungssüchtigen 'Ich' doch ganz denselben Widerstand geboten und dieselben Dienste geleistet, wie eine bloß scheinbare, welche das Ich durch seine Einbildung schafft, ohne es zu wissen.

Aber die Vorstellung der Lebendigkeit, die in jenem Sichselbstsetzen des Ich liegt, hatte für Fichte solchen Wert angenommen, daß ihm jedes dinghafte Wesen, dem sie fehlte und das weder von andern noch von sich selbst vorgestellt würde und welches dennoch wäre, eine ganz unmögliche Vorstellung und des Daseins ganz unwürdig erschien. Da nach seiner Meinung die Annahme einer durch das Ich gesetzten Scheinwelt der wesentlichen Bestimmung zum Handeln alle nötigen Dienste leistete, so wäre es sinnloser Überfluß gewesen, dieselbe Welt noch einmal, als außer dem Ich wirklich anzunehmen, wo sie nichts zu thun hätte und wo durch ihr Sein nichts mehr, als durch ihr Nichtsein erreicht würde. Während er daher, wie gleich zu erwähnen, das Dasein einer Vielheit von Geistern zugab, blieb die Welt der Sachen zwischen diesen immer von ihm geleugnet und als bloßer Schein in ihnen behandelt.

§ 39.

Eine weitere theoretische Aufklärung über den Inhalt der vom Ich produzierten Scheinwelt gibt auch die 'Sittenlehre' (Das

System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Jena und Leipzig 1798) nicht.

Der in seiner Allgemeinheit anerkennenswerte Gedanke, 'die ganze Natur habe nur Sinn als Vorstufe oder Vorbedingung des geistigen und zwar des moralischen Lebens', erfährt insofern eine engherzige Ausführung, als nur stückweis und im Einzelnen ein organisierter Leib mit Gelenken, Luft, Licht rc. als notwendige Bedingungen alles Handelns nicht sowohl abgeleitet als einfach genannt werden. So bildet die Natur nur eine Sammlung von Mitteln für das menschliche Handeln, hat aber gar keine eigenen Aufgaben, und weder die Gesetzlichkeit des natürlichen Geschehens, noch die Gliederung der Naturgeschöpfe zu einem Ganzen (Organismus) findet in dieser Betrachtung natürliche Ausgangspunkte.

Im ganzen gilt die Natur überhaupt bloß als eine stets aufzuhebende Schranke, und unsere Aufgabe besteht nicht darin ihr zu folgen, sondern ihr stets zu widersprechen. Auch zu untersuchen haben wir sie nicht weiter; wir sollen uns begnügen, daß sie als das versinnlichte Material unserer Pflicht, die in ihrer Bekämpfung besteht, vor uns liegt.

§ 40.

Die große sittliche Energie, die Fichte persönlich besaß, wovon die unübertrefflichen 'Reden an die deutsche Nation' (gehalten zu Berlin im Winter 1807/8; als Buch veröffentlicht Berlin 1808) ein unvergängliches Zeugnis sind, war nicht mit einer glücklichen theoretischen Festsetzung in Bezug auf das Gebiet der Sittlichkeit verbunden. — Sein oberster Grundsatz, 'das Ich solle ins Unendliche sich nach dem Prinzip der Selbstbestimmung handelnd erweisen', überbietet an abstrakter Unverständlichkeit noch den Kantischen Grundsatz. Was man aber davon versteht, ist eben nur die Vergötterung jener formalen Energie selbst, bei der es ganz gleichgültig scheint, welches die Art des Handelns ist, in welcher sie sich zeigt.

Selbstverständlich ist nun dieser Trieb nach Freiheit und Selbstbestimmung als höchstes sittliches Prinzip gar nicht. Denn

außerordentlich oft hat der menschliche Geist in dem graden Gegenteil, in der Demut und Resignation und dem Gehorsam gegen einen andern Willen das Prinzip der Sittlichkeit gefunden.

Diejenigen geistigen Erfahrungen, auf denen für den natürlichen Menschen überhaupt der Trieb nach Aufklärung über seine Aufgaben beruht, also z. B. die Regungen des Gemüts, Wohlwollen Gerechtigkeitsgefühl Dankbarkeit Haß Rache Reue ꝛc., kommen bei solcher Grundlegung eigentlich gar nicht zu Worte. Die Fragen, zu denen sie Veranlassung geben, finden keine Antwort. Dagegen werden unsere Pflichten auf unverständlichen Umwegen aus dieser angeblichen 'Uraufgabe' des Ich deduziert, aus der sie eigentlich gar nicht folgen können, sondern unter welche sie bloß dann, wenn man sie bereits kennt und ihre Verbindlichkeit zugibt, formell einigermaßen zurückgeführt werden können.

In der That kommen wir auch zu der Formel: 'daß wir uns um der Pflicht willen stets in Übereinstimmung mit unserm Gewissen entschließen sollen'.

Mit diesem verständlichen Anfange hätte man beginnen und nun fragen können, was denn das ist, was das Gewissen in verschiedenen allgemeinen Fällen befiehlt. Es fehlt nun bei Fichte nicht an einzelnen vortrefflichen Gedanken über diese Befehle, allein im Ganzen wird eine größere Vervollkommnung der Sittenlehre in Bezug auf die theoretische Verknüpfung ihrer einzelnen Lehren ihm nicht nachgerühmt werden können.

§ 41.

Religiöse Ansichten, in welchen Fichte den Glauben an einen persönlichen Gott nicht bloß als unerweisbar oder als unzulässig darstellte, sondern mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit als eine unwürdige Vorstellung bekämpfte, wurden der Grund seiner Verweisung von Jena (1799, 'Atheismusstreit'), von wo er nach Berlin ging (vorerst dort privatisierend; vorübergehend Professor, Sommer 1805 in Erlangen, Winter 1806/7 in Königsberg; 1810 dann, als

die Universität Berlin gegründet wurde, der erste Professor der Philosophie an derselben).

Man pflegt diese Ansichten als eine unabweisliche Konsequenz seiner philosophischen Prinzipien anzusehen. Im Grunde kann jedoch Niemand entscheiden, was aus so abstrusen Grundbegriffen folgerecht fließt oder nicht. Jenes sich selbst setzende Ich, von dem die Wissenschaftslehre ausging, sollte zum 'persönlichen Ich' erst durch die von ihm selbst, aber unbewußt, ausgeübte Setzung eines Nicht-Ich werden, das ihm nun als Gegenstand seines Bewußtseins diente, während sein Handeln die Bestimmung hatte, diese Schranken wieder aufzuheben und wieder zum 'reinen Ich' zu werden. Gäbe es also ein Subjekt, welches diese Aufgabe völlig gelöst hätte, oder das aufzuhebende Nicht-Ich, von dem es beschränkt würde, gar nicht gesetzt hätte, so könnte es in beiden Fällen kein persönliches Ich sein; oder kürzer ausgedrückt, wie man es oft zu thun pflegt: Persönlichkeit beruht auf Beschränkung und kann deshalb dem Wesen nicht zukommen, das man von aller Beschränkung befreit denken will.

Dagegen könnte man nun ebenso gut sagen: Jenes erste Ich wird nun doch thatsächlich zu einer Vielheit persönlicher Iche, die beständig entstehen und vergehen. Warum soll es nun nicht diese Vielheit der Iche als sein 'Nicht-Ich' betrachten, an ihrem Gegensatz also persönliches Bewußtsein gewinnen, zugleich aber sich unbeschränkt durch sie fühlen, weil es in der That jedes dieser Iche ebenso gut wieder aufhebt, als es sie gesetzt hat? Ohnehin würde jenes eine Ich, da es selbst diese vielen gesetzt hat, in ihnen doch nur seine eigene Natur vergegenständlicht haben, und es ist nicht zu begreifen, wie man etwas als beschränkt durch seine eigne Natur ansehen darf.

Was Fichte selbst an die Stelle des persönlichen Gottes setzt, der Begriff einer Ordnung der Begebenheiten, nach welcher Rechtthun selig macht, bietet der Schwierigkeiten genug. Als bloßer Ordo ordinatus ist diese Ordnung unbegreiflich ohne einen Stifter, als

Ordo ordinans, wie Fichte will, d. h. als eine solche Ordnung, die sich gegen Störungen erhält und sich wieder herstellt, würde sie zuletzt grade eben das sein, was man ein Wesen nennt, nicht aber ein bloßes Verhältnis zwischen andern Wesen.

§ 42.

Bei den bisher erwähnten Gedanken ist Fichte nicht stehen geblieben. Man spricht von einer 'veränderten Philosophie seiner spätern Jahre', glaubt andrerseits aber das hier Neue ohne fremde Einflüsse, als bloße Fortbildung des Früheren zu begreifen.

Ohne dies im einzelnen zu entscheiden, läßt sich doch zeigen, daß ein noch übriggebliebenes Problem zu einem weiteren Fortschritt in der Richtung, die Fichte einschlug, von selbst nötigen mußte.

Daß unserm ganzen Vorstellungslauf etwas aus unserm Geiste allein nicht Ableitbares, sondern ihm Gegebenes, ein 'transscendentales x', wie es Kant nannte, entsprechen müsse, war unbestreitbar; aber nicht ebenso notwendig, daß es nach der Meinung der gewöhnlichen Ansicht in einer Vielheit von 'Dingen an sich' bestehen müsse, die von außen auf uns wirken. Es blieb denkbar, daß der Anstoß dazu, diese bestimmte Sinnenwelt wahrzunehmen, aus unserm Innern kam, und dafür hatte sich Fichte entschieden.

Es blieb dann zu erklären, wie es zugeht, daß die unbewußte Einbildungskraft, die in den verschiedenen Geistern thätig ist, nicht allen dieselbe Welt, auch nicht jedem eine ganz andre vorspiegelt, sondern jeden einen Teil derselben Welt sehen läßt, von der sein Nachbar einen andern Teil sieht, und zwar so, daß alle diese Weltbilder der einzelnen Geister sich so aneinander setzen und zusammenpassen, daß ihnen allen dieselbe Gesamtwelt vorschwebt, an deren einzelnen Punkten sie sich zu befinden glauben. Diese Thatsache war nur begreiflich, wenn man eine einheitliche Macht annahm, welche in allen einzelnen Geistern gegenwärtig ist und die Vorstellungswelten derselben nach einem zusammenhängenden Plane hervorbringt.

Welches der Grund dieser Thätigkeit überhaupt und des bestimmten Inhalts sei, den sie so hervorbringt, konnte dahingestellt bleiben. Aber diese für alle gültige Scheinwelt konnte so, wie vorhin, den einzelnen Geistern hinreichen, um ihnen das versinnlichte Material ihrer Pflicht vorzuhalten. Und es war allerdings dann nicht nötig, daß erst eine Sachenwelt außerhalb der Geister wirklich hergestellt wäre, um dann durch ihren Einfluß auf die Geister eine Vorstellung von ihr selber in ihnen hervorzubringen. Mit Ersparnis dieser Weitläufigkeit würde jene einheitliche Macht unmittelbar die bloße Vorstellung der nicht wirklich vorhandenen Sachenwelt in ihnen erzeugen können.

Das Ziel, zu welchem diese Überlegung führt, schwebt nun auch Fichte vor, gleichviel, ob er auf diesem Wege dazu kam oder nicht. An die Stelle der bloßen 'Ichheit', die den allgemeinen Charakter jedes 'Ich' bildet, tritt in seinen letzten Arbeiten der Gedanke eines wirklichen Unendlichen. Er selbst erwähnt Spinoza, und weiß sich von ihm dadurch verschieden, daß dieses wirkliche Unendliche, das sich in die Vielheit der Geisterwelt gliedert, nicht eine Substanz ist, zu deren Attributen unter andern auch das Denken gehört, daß es vielmehr, seiner frühern Ansicht gemäß, durchaus lebendige Selbstbewegung des Denkens oder der Ichheit ist, aber nun doch eben nicht mehr bloß als allgemeiner Charakter des Vielen, sondern als das wirkliche und wesenhafte Eine, das in dem Vielen thätig ist. Zu einer wissenschaftlich genauen Ausführung dieser Gedanken ist es aber nicht mehr gekommen. [Fichte † zu Berlin 27. Jan. 1814. Für diese spätere Periode namentlich zu vergl.: 'Die Thatsachen des Bewußtseins' (Berliner Vorlesungen), Stuttgart u. Tübingen 1817, und die (populäre) 'Anweisung zum seligen Leben', Berlin 1806. — Fichte's Schriften sind von seinem Sohne J. H. Fichte zu den beiden, einander ergänzenden, Sammlungen vereinigt worden: J. G. Fichte's sämtliche Werke. 8 Bde., Berlin 1845.46; und J. G. Fichte's nachgelassene Werke. 3 Bde., Bonn 1834.35.]

Drittes Kapitel.

Schelling.

§ 43.

Nach andrer Richtung wurden diese Gedanken fortgesetzt durch Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geb. 27. Januar 1775 zu Leonberg in Württemberg; 1798 Prof. in Jena; 1803 Prof. in Würzburg; wandte sich 1806 nach München, wo er bald Mitglied der Akademie der Wiss., 1807 auch Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste und durch Verleihung des bayr. Verdienstordens geadelt wurde; hielt 1820—26 in Erlangen philosophische Vorlesungen; 1827 Prof. an der neuen Universität München, Vorstand der bayr. Akademie der Wiss. und Generalkonservator der wissensch. Sammlungen des Staats; seit 1841 in Berlin, wo er als Mitglied der Akademie einigemal auch an der Universität Vorlesungen hielt; † 20. Aug. 1854 zu Bad Ragaz in der Schweiz.

Die Eigenheit seiner vielfältigen, immer etwas abweichenden und niemals zu systematischer Geschlossenheit gelangten Darstellungen macht nur die Angabe der Grundgedanken möglich, durch die er auf sein Zeitalter eine außerordentliche Wirkung ausübte.

Von mehr ästhetischer Empfänglichkeit als Fichte fand er die dienende Stellung der Natur unerträglich, nur ein Schein, und dann nur eine Sammlung von Mitteln für das menschliche Handeln zu sein. — Sie sollte für sich selbst etwas bedeuten und ebenso wirklich sein, wie der Geist. Für diese beiden kam es daher darauf an, eine gemeinsame höhere Wurzel zu finden, die weder das eine noch das andre schon ist, beide aber aus sich begründet.

Dieser an sich inhaltlose Gedanke, der ein bloßes Postulat ausdrückt, bekam etwas mehr Gestalt durch eine Verbesserung, deren Fichte's Ansicht ohnehin zu bedürfen schien. Darin stimmt Schelling mit Fichte überein, daß es nicht ein totes Sein als Substanz gebe, der nachher das Denken bloß zustieße. Für dieses Sein hatte auch er keinen Ort, sondern fand das Wirkliche nur in beständiger lebendiger

Thätigkeit. Allein so konnte man doch das reine Denken Fichte's nicht zugeben, daß es auch von jeder Richtung, die es nahm, oder von jedem Inhalt frei wäre und als bloßes Denken von Nichts gleichwohl noch ein Denken sein und als solches sein könnte.

Diesen Inhalt nun hatte Fichte nie erklärt. Auch im unendlichen Ich war er auf eine unausweichliche Schranke der setzenden Thätigkeit, geradeso wie im endlichen Ich, zurückzuführen. Von diesem Inhalt meinte nun Schelling, daß er keineswegs im Ich etwas Fremdes, sondern eben dessen eigne Natur ist, welche sich in der Form des Selbstsetzens thätig erweist und, indem sie ein Nicht-Ich sich gegenübersetzt, in der Gestalt und Art dieses Nicht-Ich explicite nur dasselbe darstellt, was implicite seine eigne Natur ausmacht.

Es ist also keine Duplizität des Prinzips, sondern völlige Identität hiermit behauptet. Die Form der 'Sich-selbst-Objektivierung' und die Tendenz zu den bestimmten Gestaltungen, in denen dieser Prozeß sich erfüllt, bilden zusammen den Begriff des 'wirklichen Absoluten', welches weder inhaltlose Thätigkeit sein kann, noch bloßer Inhalt, zu dem die Thätigkeit nachher käme.

§ 44.

Was nun dieser Inhalt des Absoluten ist, wissen wir freilich nicht. Wir können nur mit Fichte eine Kenntnis seiner Thätigkeitsform uns zuschreiben, mit der es diesen Inhalt zu verwirklichen und dadurch sich selbst in ihm zu objektivieren sucht.

Wenn nun dennoch Schelling aus diesem Prinzip die wirkliche Natur, die Formen ihrer Geschöpfe und Ereignisse zu deduzieren sucht, so ist von vorn herein klar, daß dies stets mißlingen muß. Aus so abstrakten Gedanken, wie wir sie bisher über das Absolute besitzen, lassen sich höchstens gewisse allgemeine Formen des Seins und Geschehens als Postulate ableiten, die in jeder Welt, wie sie auch aussehn mag, erfüllt sein müssen, damit jener Zweck der Selbstobjektivierung erreicht werde. Wie aber die wirklichen Dinge und

Ereignisse aussehen werden, die in dieser Welt in concreto jene abstrakten Forderungen erfüllen, das weiß man nur aus Erfahrung.

Deduzieren kann man also die Einzelheiten der Natur aus dem Absoluten nicht. Wenn man sie aber vorher empirisch kennt, so kann man sie auf das Absolute reduzieren, d. h. man kann zeigen (und, wenn man es mit Geschmack macht, auch auf Beistimmung rechnen), daß die gegebenen Formen der Naturgeschöpfe und -prozesse in der That der Reihe nach Ausdrücke der Erfüllung jener spekulativen Postulate sind, die man ebenfalls der Reihe nach aus dem Begriff des Absoluten glaubte entwickelt zu haben. Sieht man diese Philosophie als Deduktion an, so ist sie voll von Subreptionen, und das, was sie folgert, fließt aus seinen Antecedenzien nicht. Dagegen mag sie ihren Wert behalten, wenn sie eben als ästhetische und nicht eigentlich des Beweises fähige Interpretation des Sinns der Natur aufgefaßt wird.

§ 45.

Nach dieser Bemerkung hat es keinen Wert, die methodischen Hülfsmittel zu erörtern, durch welche diesen Versuchen der Schein einer wissenschaftlichen systematischen Abfolge gegeben werden soll und die an jedem Punkte sehr vielen Einwürfen offen stehen würden. Man kommt ebensoweit, wenn man Schelling's Darstellungen bloß als eine Reihe interessanter Gedanken ansieht, die durch ihren inhaltlichen Wert sehr bedeutend auf die Nation gewirkt haben, mochten sie nun außerdem systematisch untadelhaft zusammenhängen, oder nicht.

Daher erwähnen wir zuerst, daß in dem absoluten Urgrunde der Wirklichkeit zwei einander entgegengesetzte Triebe angenommen werden, deren völlige Identität (d. h. die Wurzel von beiden, die noch keiner von beiden ist) das Absolute selbst ursprünglich ist und zu deren völliger Indifferenz (Aufhebung ihres entwickelten Gegensatzes in völlige Einheit) es zu werden strebt.

Diese beiden Triebe, an die des Fichte'schen 'Ich' erinnernd, werden verschieden bezeichnet; der eine als der positive, reale, pro-

duktive, das Unendliche im Endlichen verwirklichende; der andere als ein negativer, begrenzender, idealer, das Endliche in das Unendliche zurückbildender. Der erste entspricht offenbar dem, was als unbewußtes Wirken mit anschaulichen Produkten das Prinzip der Natur bildet. Der andre, als formgebende Gewalt für das Geschaffene, bildet hauptsächlich die Wurzel des geistigen Lebens.

Beide Triebe aber sind, wie in der ursprünglichen Identität des Absoluten, so auch in jeder seiner Thätigkeiten stets vereinigt vorhanden. Auch in der Natur, die uns völlig tot scheint, ist noch ein Funke des geistigen Lebens. Auch in dem geistigen Leben, das uns durch und durch Bewußtsein scheint, gibt es noch eine bewußtlos wirkende Gewalt.

Daß es nun überhaupt eine Menge verschiedener Schöpfungen des Absoluten gibt, wird einfach versichert und gern geglaubt, da unerschöpfliches Leben und Thätigkeit einmal die Natur desselben bildet. Daß ferner in diesen Schöpfungen teils der positive, teils der negative Faktor das Übergewicht habe, ist eine methodisch etwas ungeschickte Einführung des andern Gedankens, den man einfach hätte hinstellen können, daß nämlich das Absolute eine Reihe von Schöpfungen hervorbringe, in denen immer vollkommener der Gegensatz jener beiden Urtriebe und zugleich ihre Vereinigung zur Erscheinung komme.

§ 46.

Dies vorausgesetzt, stellt nun das Identitätssystem (die erste bestimmte Gestalt, die Schelling's Philosophie annahm) das Absolute unter dem Bilde eines Magneten dar, in dessen Indifferenzpunkt C beide Triebe völlig eins sind und von dem aus nun zwei entgegengesetzte korrespondierende Arme ausgehen: der Arm CA die Reihe der Naturerscheinungen mit Überwiegen des positiven oder realen Faktors, der andre CB das geistige Leben, nicht ohne den realen Faktor, aber mit Übergewicht des idealen. Hierbei blieb es nicht lange. Anstatt diese beiden Entwicklungsreihen als gleich-

wertige divergierende anzusehen, begann Schelling bald der natürlicheren Ansicht zu folgen: die Natur als bloße Vorstufe der geistigen Entwicklung zu betrachten.

Fleißigere Ausführung fand zunächst nur die Naturphilosophie.

Hier erscheint zuerst der positive Faktor als raumsetzende Expansion, entsprechend dem Anschauen auf der Seite des geistigen Lebens, welches zunächst eben das Bild dieser Ausdehnung in sich hervorbringt. Der ideale Faktor erscheint als begrenzende Kontraktion, die dem sich ins Unendliche zerstreuenden Positiven bestimmte Formen gibt und, auf eine übrigens nicht klare Weise, mit der Zeit und ihrer Vorstellung zusammengebracht wird. Die Thätigkeit aber des Absoluten erscheint nun als Einheit dieser beiden, Raum und Zeit, als Bewegung. — Genau läßt sich nun nicht sagen, welches Verhältnis zwischen diesem ersten Produkte des Absoluten und der Materie obwaltet, die gewöhnlich als erste Stufe der Entwicklung des Absoluten bezeichnet wird, ohne übrigens eine weitere Erklärung ihrer Natur zu erhalten.

Als die Vereinigung dieser beiden Faktoren, welche hier an die beiden Grundkräfte erinnern, durch welche Kant die Materie konstruiert hatte, wird nicht ganz verständlich die Schwere genannt und mit dem Namen derselben diese 'erste Potenz' der natürlichen Entwicklung des Absoluten bezeichnet.

Hierdurch sei das allgemeine 'primum existens' oder das 'mütterliche Prinzip' (*mater*ies) hergestellt, aus dem alle Dinge entspringen.

Als 'väterliches Prinzip' und 'zweite Potenz' der Reihe folgt das Licht, welches als der in die Natur hinein scheinende Geist bezeichnet wird und übrigens außer dem Licht im engern Sinne auch den Klang und die Wärme, kurz dasjenige begreifen soll, was wir gegenwärtig als oscillatorische Prozesse, im Gegensatz zu den durch die Schwere veranlaßten translatorischen Bewegungen, bezeichnen. Da alle diese Prozesse der Schwingung, indem sie sich durch irgend ein Medium fortpflanzen, die entlegen-

sten Elemente mit einander in Beziehung setzen, das eine am andern abbilden (z. B. durch Zurückwerfen des Lichts, durch Schattengebung rc.), ohne doch, scheinbar wenigstens, etwas in dem Zustande der Elemente zu ändern, so ist es allerdings nicht ohne Sinn, sie mit dem geistigen Vorgang des Erkennens zu parallelisieren, das ebenfalls die Objekte nur auffaßt ohne sie zu ändern, wohl aber je nach ihrer Natur sich selbst ändert. — Durch das Licht nun und seine Begegnung mit der Materie wird eine Rekonstruktion der letzteren hervorgebracht, durch welche der allgemeine Stoff in bestimmte Formen gegliedert wird. Dies geschieht in den drei Stufen des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus. — Der erste, der zugleich linienförmige Ausdehnung begründet, ist Prinzip der Kohäsion und läßt ein Ganzes so als 'polarisiert' erscheinen, daß seine Natur in jedem seiner Teile vollkommen gleich wiederkehrt. — In der Elektricität, welche zugleich als Rekonstruktion der Fläche erscheint, werden die beiden entgegengesetzten Faktoren, die hier an verschiedene Körper verteilt sind, wieder zur Einheit zusammengezogen, welches Bestreben sich wenigstens in der Anziehung der entgegengesetzten Elektricitäten verrät. — Während aber bisher die Natur der Körper, an denen diese Prozesse vorgingen, ungeändert blieb, wird im Chemismus auch diese Selbständigkeit aufgehoben und aus a und b mit Aufgebung ihrer Naturen ein neues drittes c geschaffen.

Am Ende dieser zweiten Potenz finden wir also im chemischen Prozeß allerdings eine Thätigkeit der Neubildung und Aufhebung, die aber in ihrem Produkte erlischt. Sie würde so kein wahres Abbild der Thätigkeit des Absoluten sein. Dies findet sich erst in der 'dritten Potenz', dem Organismus, welcher im Kleinen die Natur des Universums wiederholt, insofern auch in ihm jeder einzelne Teil zugleich Mittel und Zweck für die andern und für das Ganze ist. Zugleich wiederholt der Organismus in einer zusammenhängenden Reihe von Lebensprozessen die Thätigkeiten des Absoluten. Drei Formen werden unterschieden: in der Re-

produktion wird beständig das Äußere als Mittel zur Aufbauung der organischen Gestalt verwendet, und die chemischen Prozesse kommen nicht zur Ruhe, sondern rufen einander beständig hervor. In der Irritabilität, deren bestimmtere Bedeutung, nämlich die Kontraktibilität der Muskeln, damals die Physiologie sehr interessierte, zeigt sich die allgemeine Reizbarkeit, durch äußere Einflüsse zu Rückwirkungen veranlaßt zu werden, welche die Form der Bewegung tragen und durch die teils das Spiel der Reproduktion unterhalten, teils auf die Außenwelt gewirkt wird. Endlich in der Sensibilität, welche dieser Reizbarkeit ihre verschiedenen Formen und unter andern die der Empfindung gibt, ist die höchste Stufe dieser Entwicklung erreicht; denn in der Empfindung ist das Äußere oder Objektive zum erstenmal wirklich innerlich und subjektiv geworden.

Von hier an beginnt die Entwicklung der idealen Reihe oder der Philosophie des Geistes.

Es reicht hin zu erwähnen, daß Erkennen, Handeln und Kunst als ihre drei Potenzen der Materie, dem Licht und dem Organismus der Naturreihe korrespondieren. Keiner dieser Gegenstände hat eine wissenschaftliche Entwicklung erfahren. — An die Stelle der gewöhnlichen Erkenntnis und ihrer Untersuchungsmethoden wird als Organ der Philosophie ein 'absolutes Erkennen' verlangt, welches durch eine Art von Offenbarung dem Menschen zufalle und zu welchem hinzuleiten die Philosophie keine Verpflichtung besitze. — Die praktische Philosophie stellt nicht angebbare Grundsätze des Handelns auf, sondern betrachtet die Formen des wirklichen Handelns, namentlich die geselligen Institutionen, als ideale Naturprodukte und sucht deren Stellung in der Entwicklungsreihe des Absoluten zu bestimmen. — Die Kunst endlich, als ein unbewußtes 'geniales' Wirken, als 'Eingehen des Unendlichen in das Endliche', erschien natürlich für Schelling als die höchste Stufe der Sich-selbst-Objektivierung des Absoluten. Seine lebhaften Äußerungen über sie haben die Teilnahme an der Kunst und den Geschmack für sie unstreitig vielfach belebt und vertieft.

Die wissenschaftliche Theorie der Ästhetik dagegen hat durch sie keinen Zuwachs erfahren.

Die für den hier skizzierten Standpunkt Schelling's wichtigsten seiner Schriften: System des transscendentalen Idealismus. Tübingen 1800 [steht dem Fichte-schen Standpunkt noch am nächsten].

Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik. 1800 [zuerst in der von Schelling herausgegebenen 'Zeitschrift für spekulative Physik' Bd. I, Heft 1. 2, publiziert].

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (im Sommer 1802 zu Jena gehalten). Stuttgart und Tübingen 1803; 2. 3. unveränd. Aufl. 1813. 1830.

System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. 1804 (in Würzburg gehaltene Vorlesungen).

Alle diese Schriften finden sich jetzt (1. Abt. Bd. 3. 4. 5. 6., die zuletzt genannte da überhaupt zum erstenmal gedruckt) in: Friedrich Wilh. Jos. von Schelling's sämtlichen Werken. Erste Abteilung 10 Bände. Zweite Abteilung 4 Bände. Stuttgart und Augsburg 1856—61.

§ 47.

Schelling selbst bezeichnete es als Aufgabe der Philosophie, alles nur 'sub specie aeternitatis' anzuschauen. Wie dagegen das Einzelne entstehe und einander bedinge, also den ganzen Kausalnexus des Wirklichen schloß er aus; d. h. ganz einfach ausgedrückt: er wollte bloß wissen, was die Dinge bedeuten oder welches die zu einer vollkommenen Selbstentfaltung des Absoluten unerläßlichen Ideen sind, zu deren anschaulicher Verwirklichung sie dienen sollen. Dagegen kümmert es ihn nicht, durch welchen Zusammenhang von Wirkungen die einzelnen Dinge oder die einzelnen Beispiele dieser Ideen in Wirklichkeit entstehen, sich erhalten, verändern und vergehen.

Hätte er diese Trennung genau durchgeführt, so würde er den heftigen Streit vermieden haben, in den seine Philosophie mit den exakten Naturwissenschaften geriet. Allein sehr oft begingen er und seine Anhänger den Fehler, durch ihre idealen Interpretationen der Erscheinungen und ihres Zusammenhanges auch die mechanische Erklärung des Zustandekommens derselben gegeben zu glauben. Und hierin wurden sie allerdings fast überall durch genaue Beobachtung widerlegt.

Daher ist ihre Philosophie in Bezug auf Psychologie ganz unfruchtbar, in ihrer Wirkung auf die Medizin außerordentlich schädlich gewesen. Nur die naturgeschichtlichen Forschungen haben durch ihre Ideen über den Stufengang der organischen Geschöpfe und die Modifikationen weniger Grundtypen, speziell durch die Wirbeltheorie Oken's, wirksame Anregungen erhalten, obgleich auch diese zuletzt zu andern Folgen führten, als damals vorausgesehen war.

§ 48.

Das Wesen des Absoluten, falls man es zu kennen glaubte, ließ aus sich höchstens allgemeine Formen der Dinge und Ereignisse ableiten, die in jeder Welt vorkommen mußten, die unzähligen Beispiele dagegen und die speziellen Formen, durch welche die wirkliche Welt diese Forderungen befriedigt, flossen aus ihnen nicht.

Schelling gab das zu und schloß anfangs diese Wirklichkeit von den Gegenständen seiner Philosophie aus. Indessen war sie doch da; und wenn man ihre Einzelheiten nicht deduzieren konnte, so mußte man doch einen Gedanken darüber haben, woher dies undeduzierbare Ganze gekommen sei.

Schelling faßte die Vorstellung, die Wirklichkeit durch einen 'Abfall vom Absoluten' oder durch eine 'That der Freiheit' zu erklären, durch die etwas, was im Absoluten hätte bleiben sollen, sich außer ihm verselbständigt hat. — Freilich ist die Vorstellung eines 'Abfalls' nur anwendbar auf etwas, das vor seinem Abfalle existierte; freilich wird ferner diese Vorstellung nur ganz im Allgemeinen wahrscheinlich machen, daß in der Welt nach ihrem Abfalle mancherlei vorkommen kann, was in dem Absoluten oder in ihr, solange sie in diesem war, nicht vorkam; dagegen die bestimmten Formen der wirklichen Geschöpfe und der natürlichen Vorgänge werden durch diesen Abfall durchaus nicht erklärt; so daß diese ganze oft wiederholte Auffassungsweise nur gleichbedeutend mit dem Geständnis ist, daß man eben aus dem Absoluten die Wirklichkeit nicht ableiten, sondern höchstens, nachdem sie empi-

risch gegeben ist, ihre Übereinstimmung mit dem Absoluten einigermaßen nachweisen könne.

Nicht bloß auf diesem Wege, sondern aus einer Hinneigung zu religiöser Auffassung überhaupt hat Schelling später den Pantheismus seiner frühern Identitätsphilosophie modifiziert und sich immer mehr dem Gedanken an einen Gott hingegeben, der selbständig der Welt gegenüber steht und von dessen Wesen nur ein Teil, und zwar derselbe, den man sonst die Weisheit oder den Verstand Gottes nannte, sich philosophisch als notwendig und nicht anders sein könnend begreifen läßt. Dieser 'negativen' Philosophie, welche nur die allgemeinen, denknotwendigen Gesetze enthält, denen jede künftige Welt gehorchen müßte, habe nun eine 'positive' Philosophie zu folgen, welche das darstellt, was ist, aber nicht sein muß, sondern auch nicht sein oder anders sein könnte und sein Dasein der 'freien Schöpferthat Gottes' verdankt, die jetzt größtenteils den frühern Gedanken eines 'Abfalls' verdrängt. — Von diesem versprochnen 'System der Freiheit' ist jedoch bloß die nachgelassene 'Philosophie der Offenbarung' (in der 2. Abteilung der 'Werke') erschienen, eine theologische Mystik, welche über die Vorgeschichte des göttlichen Geistes vor der Welt, über die Weltschöpfung und über alles Übersinnliche sich in einer Weise ausdrückt, welche diese Gedanken völlig aus dem Gebiete einer philosophischen oder überhaupt wissenschaftlichen Erörterung ausschließt.

Viertes Kapitel.

Hegel.

§ 49.

Seinen Höhepunkt erreichte der Idealismus in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geb. 27. August 1770 in Stuttgart; 1793—1800 Hauslehrer erst in der Schweiz, dann in Frankfurt a. M.; 1801 Privatdocent, 1805 ao. Prof. der Philos. in Jena; ging 1806 nach der Schlacht bei Jena als Redakteur nach Bam-

berg; 1808 Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg; 1816 Professor in Heidelberg; 1818 als Fichte's Nachfolger Professor in Berlin, gest. daselbst an der Cholera 14. Nov. 1831.

Das Charakteristische seiner Philosophie liegt so sehr in der methodischen Ausbildung, die er dem Gedankenschatze des Idealismus gegeben hat, daß zuerst diese berühmte 'dialektische Methode' unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Er hat in der 'Phänomenologie des Geistes'*), einem tiefsinnigen aber schwerfälligen Werke versucht, von dem Standpunkte des gemeinen Verstandes aus die Notwendigkeit dieser Erkenntnisweise zu begründen. Statt dessen folgen wir einem einfacheren Wege.

Wie der ganze Idealismus, so geht auch Hegel von dem Gedanken eines höchsten Weltgrundes aus, von dem wir anfangs nichts weiter wissen, als daß wir in ihn hinein alles Wahre Große Wertvolle und Wirkliche konzentrieren, und daß wir aus ihm alle Wirklichkeit hoffen hervorgehen zu sehen. Kann man nun den Inhalt dieses Höchsten nicht bestimmen, also auch nichts aus ihm entwickeln, so müssen doch diejenigen formalen Bestimmungen notwendig von ihm gelten, die bei jeder wirklichen Entwicklung, gleichviel welches ihr Inhalt ist, stattfinden müssen.

Nun liegt in dem Begriff der Entwicklung, daß etwas werden soll, was nicht war, daß aber dies Werdende nicht aus Nichts entstehen soll, sondern aus einem Grunde, welcher nicht bloß die leere Möglichkeit seines Entstehens, sondern auch den positiven Trieb, grade dies zu erzeugen, so in sich trug, wie etwa das Samenkorn einer Pflanze die künftige Organisation. Dieses noch gestaltlose aber gestalterzeugende Prinzip, oder vielmehr diese Form seines Daseins, nennt Hegel das 'Ansich'.

Ferner aber darf es bei ihm nicht bleiben, sondern was es begründet, muß aus ihm wirklich hervorgehen. Bei einem solchen Übergang aber aus Möglichkeit in Wirklichkeit wird sich, ebenso

*) System der Wissenschaft 1. Teil: Phänomenologie des Geistes. Bamberg 1807.

wie bei dem Wachstum der Pflanze, Gewinn und Verlust zeigen: Gewinn, weil jede lebendige Wirklichkeit mehr ist, als bloße Möglichkeit; Verlust, weil niemals die wirkliche Pflanze genau und vollständig den prädestinierten Typus ihrer Gattung darstellt. Die äußern Bedingungen, die zur Verwirklichung nötig waren, haben z. B. die eine Eiche immer etwas anders als die andre gestaltet; und ebenso bilden sich in dem Menschen im Laufe des Lebens niemals alle Anlagen gleichmäßig aus, die 'an sich' im Kinde lagen. Daher ist dies zweite Glied der Entwicklung, die Verwirklichung, immer zugleich mit Verendlichung oder Vereinzelung verbunden und heißt deswegen das 'Anderssein' oder 'Außersichsein' des Ansich.

Bliebe es dabei, so würde die Entwicklung nicht vollkommen dem entsprechen, was wir mit ihr meinten. Sie würde bei einem andern Ziele aufhören, als sie beabsichtigt hat. Deswegen gehört zu ihr eine dritte Weise des Seins, in welcher dieses Anderssein 'aufgehoben', d. h. zugleich negiert und konserviert ist, das 'Fürsichsein', von dem nach Hegel das Greisenalter des menschlichen Geistes ein annäherndes Bild gibt, nämlich: Zurückziehen aus dem Kampfe des Lebens, Gleichgiltigkeit gegen die einzelnen Thatsachen und beruhigte Sammlung, welche sich nur mit den allgemeinen großen Wahrheiten beschäftigt, die der Lauf des Lebens gelehrt hat und die nur durch ihn gelehrt werden konnten.

Hieraus erhellt, welchen Sinn es hatte, wenn Hegel diese Methode des Fortschrittes vom 'Ansichsein' durch ein 'Anderssein' zum 'Fürsichsein', welches letztere dann den neuen Anfangspunkt einer weiteren triadischen Entwickelung ausmachte, als den allgemeinen Rhythmus ansah, nach welchem sich die schöpferische Thätigkeit des absoluten Weltgrundes allenthalben bewegt.

§ 50.

Hiermit wäre noch nicht gesagt, daß derselbe Fortschritt auch der wesentliche Charakter der Methode sein müßte, durch die wir

die Entwicklung der Sache selbst begreifen. Auch dies läßt sich einfach so darstellen.

Wenn wir von einem unklaren Gedanken M lebhaft bewegt sind, und ihn aufzuklären keine andern Mittel haben als das Nachdenken, so ist deutlich, daß M niemals würde klar und bekannt werden können, wenn es anfangs vollkommen unbekannt wäre. Alle Hoffnung beruht darauf, daß mindestens ein Teil A seines Inhalts klar genug ist, um ausgesprochen werden zu können. Wir setzen dann versuchsweise M = A.

Nun wissen wir, daß wir häufig etwas meinen, ohne es positiv aussprechen zu können; dagegen wissen wir sehr gut zu entscheiden, ob ein Ausdruck A, den man uns anbietet, mit dem, was wir meinten, identisch ist oder nicht. Wir werden also auch hier bemerken können, daß A dem M nicht gleicht. Dabei werden aber durch die Vergleichung beider nicht nur die bestimmten Züge des A, worin sein Mangel liegt, sondern damit zugleich andere Teile des Inhalts von M deutlich, welche die Definition hätte berücksichtigen sollen. Wir verlassen sie daher und versuchen die zweite Gleichung M = B, wo B das Richtige von A einschließt, aber zugleich es ergänzt.

So geht es fort, bis wir eine Gleichung M = Z gefunden haben, in welcher der Inhalt von Z in Gestalt bestimmter Gedanken vollständig das ausdrückt, was wir vorher in dem unbestimmten Totaleindruck M meinten.

Solange nun M ein verhältnismäßig einfacher Inhalt ist, gelingt es uns, bestimmt anzugeben, warum jeder der einzelnen Ausdrücke A, B ꝛc. mangelhaft war, und welche Ergänzung notwendig gesucht werden muß. Und dann sind wir uns darüber klar, daß diese ganze Entwicklung von M durch unsre subjektive Gedankenthätigkeit, durch unser Vergleichen Beurteilen und Korrigieren geleitet wird. Ist dagegen M, wie bei den meisten ästhetischen Begriffen oder hier, wo es sich um den höchsten Weltgrund handelt, eine schwer faßbare Ahnung von sehr reichem aber nicht

sinnlichem Inhalt, so wird uns das Ungenügende einer versuchten Definition A zwar durch ein lebhaftes ästhetisches Gefühl des Unbefriedigtseins überhaupt, aber nicht so weit klar, daß wir die Gründe des Mangels ausdrücken könnten. Da wir nun hier durch unanalysierbare, uns unbewußte Bewegungen unseres Gemüts dazu getrieben werden von einem Ausdruck zum andern überzugehen, uns also nicht mehr als die bewußten Lenker dieses Gedankenganges fühlen, so entsteht leicht das Vorurteil, der sachliche Inhalt selber habe jetzt die Leitung übernommen und entwickle sich vor unserm bloß noch zuschauenden Bewußtsein durch eine eigene Triebkraft in die Mannigfaltigkeit seiner Elemente.

Dies war das, was Hegel von seiner Methode forderte. Alles diskursive Denken, die Klugheit des Einzelgeistes, der durch Untersuchung und Beweis die Wahrheit zu erzwingen sucht, wird als 'bloß verständiges Erkennen' gering geschätzt und von diesen Aufgaben ausgeschlossen. Das 'vernünftige Erkennen' besteht in diesem Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist. — Es bedarf keiner Erwähnung, daß der äußerliche Rhythmus dieser Art von Gedankenbewegung auf dieselben drei Momente führt, die wir oben kennen lernten. Und so kommt es, daß dieser Rhythmus zugleich Entwicklungsform der Dinge und unserer Erkenntnis der Dinge, also 'dialektische Methode' ist.

§ 51.

Die Praxis der Hegel'schen Schule und Hegel's selbst hat die Richtigkeit dieses Anspruches gezeigt. Mit Hülfe derselben Methode, die sie für unfehlbar hielten, sind Verschiedene zu ganz verschiedenen Anordnungen der auf diese Weise von einander abgeleiteten Begriffe gelangt, wenn auch in Bezug auf die größten Abschnitte eine Übereinstimmung stattfand, zu der die Natur der Sache viel mehr, als das Verdienst der Methode führte.

Das Ganze der Philosophie zerfällt nach Hegel in drei Teile. —

Der erste ist die Logik*), nicht im gewöhnlichen Sinne einer Denklehre, sondern als Lehre von dem Logos, d. h. von der allgemeinen Vernunft oder von der innern Systematik der ewigen Wahrheiten, welche die Wirkungsweise des Absoluten und folglich die Formen sind, in denen sich jede Welt, welche sie auch sein möchte, bewegen muß.

Diese Lehre beginnt, wenn wir es auf unsere Weise ausdrücken wollen, mit der unklaren aber lebhaft postulierten Vorstellung des Absoluten, welche zu deutlichem Begriff erhoben werden soll. Da wir noch nichts von ihm wissen, als daß es Grund und Quelle alles Seins sein soll, so ist reines inhaltloses Sein die erste Definition, die wir von ihm versuchen. Wir bemerken sofort, daß 'inhaltloses Sein' sich vom Nichtsein garnicht unterscheidet, sondern bloß nach unserer Intention ihm entgegengesetzt sein soll. Damit es dies nun auch wirklich werde, müssen wir dem Sein einen Inhalt geben; denn so oder so bestimmt zu sein unterscheidet das Sein von dem Nichtsein, das gar keine Bestimmtheit hat. Qualitativ bestimmtes Dasein also ist die zweite Definition, die wir für das formale Wesen des Absoluten versuchen, und die dann noch in eine noch bestimmtere dritte, in die Form des Etwas-seins umgewandelt wird.

So aufgefaßt ist diese Dialektik unsere subjektive Bemühung, unsere Gedanken zu verbessern. Von Hegel wird sie als eine objektive aufgefaßt, aber doch nicht in dem Sinne, daß der Übergang des Sein in Nichts und seine Wiederherstellung zum Dasein eine Geschichte wäre, die dem Absoluten begegnet wäre, oder eine wirkliche Entwicklung, die es vollzöge. Sie drückt bloß die Anfangsglieder einer zeitlosen und ewigen Systematik der innerlichen Bestimmtheiten aus, ohne welche formell seine Natur nicht zu denken ist. Auch wird man Hegel dies ja wirklich zugeben müssen, daß der Inhalt dessen, was wir durch diese Begriffe und durch die Ver-

*) Wissenschaft der Logik. 2 Teile in 3 Bänden. Nürnberg 1812—16. — Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg 1817.

hältnisse zwischen ihnen bezeichnen, nicht bloß unser Einfall über die Sache ist, sondern zur Sache selbst gehört. Zweifelhaft ist bloß, ob im Einzelnen diese dialektische Methode die Glieder jener Systematik in einer richtigen, und zugleich in einer wichtigen, allein wahren Reihenfolge kennen lehrt.

Dieser übrige Verlauf läßt sich bloß andeuten. Man erkennt im Ganzen noch die Einwirkung der Kantischen Kategorientafel. Auf eine Umstellung derselben thut sich Hegel etwas zu gute. Er fängt nicht mit der Quantität an, sondern, wie wir sahen, mit der Qualität und geht erst von dieser zur Quantität als der zweiten Kategorie über. In den ziemlich dunklen Auseinandersetzungen hierüber verbirgt sich der richtige Gedanke, welcher namentlich der atomistischen Physik und der mathematischen Behandlung der Natur entgegengestellt wird: das wahrhaft Seiende sei das Innerliche und Qualitative; die ganze Welt der Zahlenbestimmungen und alle Zahlengesetzlichkeit in der Welt gehe erst aus ihr hervor und sei nicht die Wurzel, aus der man den qualitativen Inhalt ableiten könnte. — Als drittes wird dann zu Qualität und Quantität die vermittelnde Kategorie des Maßes gestellt, in welchem sehr interessanten, aber sehr verworrenen Abschnitt Hegel sich ohne rechtes Resultat mit den Beziehungen abgibt, die in der Natur zwischen Größenbestimmungen und ihren Veränderungen und den allmählichen oder plötzlichen ihnen entsprechenden Veränderungen in den Qualitäten der Dinge stattfinden.

Dies zusammen bildet den ersten Teil der Logik, die 'Lehre vom Sein'.

§ 52.

Hierdurch sei nun das 'Sein zum Wesen geworden'. Was damit gesagt sein soll, läßt sich mit Hegel's eigner Dialektik nicht kurz ausdrücken. Wir brauchen jedoch den Namen 'Wesen', um im Gegensatz zu einem augenblicklichen Thatbestande, der uns zeigt, was etwas ist, das dahinter zurückliegende, verschiedne Zustände nach einander erfahrende oder sie bedingende, immer aber mit sich selbst

identische Prinzip zu bezeichnen. Nachdem also das erste Buch von dem gehandelt hat, was das Sein jedes Etwas ausmacht, spricht dies zweite, die 'Lehre vom Wesen', von dem Wesen, von der Erscheinung und von der Wirklichkeit, von diesem Eingehen des Etwas in den Lauf der Veränderungen.

Es ist nicht zu leugnen, daß Hegel ganz besonders in diesem Buch dieselben Gedanken in vielfach verschiednen Formen wiederholt und selbst manche irrige Ansichten, die bloß in der Geschichte der Philosophie entstanden sind, als notwendige Glieder der dialektischen Entwicklung des Absoluten behandelt. Daher ist es nutzlos, das Einzelne zu reproduzieren. Der wesentliche und sehr wichtige Gedanke dieses ganzen Buches besteht in dem Hinweis, wie ganz nutzlos die Verstandesbegriffe sind, mit denen wir im gewöhnlichen Denken uns das Geschehen vorstellbar zu machen suchen, indem wir 'Wesen und Erscheinung', 'Wesentliches und Unwesentliches', 'Inneres und Äußeres', 'Form und Inhalt', endlich 'Substanz und Eigenschaft', 'Grund und Folge', 'Ursache und Wirkung' einander gegenüberstellen und dann doch niemals anzugeben wissen, wie der Zusammenhang zwischen den beiden Gliedern eines solchen Begriffspaares gedacht werden soll. Wir wissen nicht, was das 'Haben' bedeutet, wenn wir sagen, ein Ding 'habe' Eigenschaften; nicht, worin das 'Hervorgehen' oder 'Folgen' besteht, das wir der Wirkung im Gegensatz zur Ursache zuschreiben; und ganz klar ist, daß 'Form und Inhalt', 'Äußeres und Inneres' ganz unzureichende Bilder sind, die gar nicht über das rätselhafte Verhältnis aufklären, welches wir als das zwischen 'Wesen und Erscheinung' bezeichnen. Überall sucht Hegel zu zeigen, daß diese Spaltungen nutzlos sind, 'Grund' und 'Folge' Eines sind, ebenso 'Wesen' und 'Erscheinung', 'Ursache' und 'Wirkung'; daß das Ding nicht Eigenschaften 'hat', oder Zustände 'erfährt', sondern selbst in jedem Augenblick ganz und gar das ist, was wir seine Eigenschaft und seinen Zustand nennen.

Er behauptet demgemäß, daß in der Wirklichkeit es Einheiten von Gegensätzen unwidersprechlich gebe, die wir in unserem Denken,

wenn wir unserm Denkgesetze der Identität folgen, durchaus nicht nachkonstruieren können. Dies bedeutet für ihn nicht, daß die Wirklichkeit dem Denken überhaupt undurchdringbar sei; sondern nur eben durch diese verstandesmäßige Reflexion ist sie unerfaßbar, welche die verschiedenen Momente ihres Wesens in solche Gegensätze spaltet, jedes Glied derselben als eine Wirklichkeit-für-sich ansieht und dann durchaus nicht im Stande ist, das Getrennte wieder zu vereinigen. — Diese sachlich ganz richtige Einsicht verleitet Hegel zu dem gewagten Ausspruch: 'Der Widerspruch sei das wahrste und tiefste Wesen der Dinge', ein Ausspruch, dessen Mißverständnis ihn mit der Selbstzufriedenheit der gewöhnlichen Logik in Streit brachte.

§ 53.

Das dritte Buch der Logik erscheint als 'Lehre vom Begriff'. Denn als 'sachlicher Begriff', d. h. als eine Regel, welche sich selbst gleichbleibend die Gegenwart und Verbindungsweise einer Vielheit von Merkmalen bedingt, wird durch das zweite Buch die Natur des Wesens bestimmt sein.

Es ist nicht ganz konsequent, wenn nun in diesem dritten Buch zuerst vom 'subjektiven Begriff' gehandelt wird, der, um verständlich zu sein, den denkenden Geist voraussetzt. Indessen wird doch die gewöhnliche Logik hier nicht behandelt, sofern sie ein psychologischer Prozeß im Geiste ist, sondern sofern die logischen Formen eben der Ausdruck der sachlichen inneren Beziehungen sind, die sie von ihrem Inhalt aussagen. Immerhin aber bleibt der Vorwurf, daß so doch den äußerlichen grammatischen oder mindestens technischen Formen des Ausdrucks unserer logischen Thätigkeit eine reale Bedeutung beigelegt wird, die sie, so wenigstens, nicht wirklich besitzen. Ohne Zweifel z. B. gelten in der Natur allgemeine Gesetze, und jedes Ereignis ist ein Einzelfall, der ihnen gehorcht. Aber keineswegs geht in der Natur das allgemeine Gesetz so voran, wie in einem Schlusse der Obersatz; keineswegs folgt dann der Anwendungsfall, noch ohne daß das Gesetz ihn beherrschte, so, wie der

Untersatz im Schlusse; und keineswegs kommt erst hernach das Gesetz in Bezug auf ihn zur Geltung, wie es im Schlußsatze geschieht. Was also die logischen Formen eben zu logischen Formen macht, diese Zerfällung und Wiederverknüpfung der einzelnen Verhältnisglieder, das kommt in der Wirklichkeit nicht vor; und eine reale Geltung gebührt daher den logischen Formen bloß sofern sie Mittel zur Erfassung der sachlichen Wahrheit sind. Keineswegs aber sind sie Abbilder derselben.

Der zweite Abschnitt dieses Teils gilt dem 'objektiven Begriffe'. Die ganze Natur wird selbst als ein Begriff, d. h. als ein Ganzes gefaßt, und nun die Verhaltungsweisen der in ihm unterscheidbaren Teile erörtert, die es unter einander verknüpft. Drei Stufen dieses Verhaltens werden unterschieden: Mechanismus, in welchem die einzelnen Bestandteile des Wirklichen gegen einander selbständig bleiben und die Macht des Ganzen sich bloß durch die Allgemeinheit der Gesetze bewährt, nach denen die Mitteilung der Bewegungen, überhaupt die Veränderung äußerer Relationen zwischen den Elementen stattfindet. Diese Verschlossenheit des einen Elements gegen das andre hört auf im Chemismus, wo die unselbständigen Naturen der Elemente in Erzeugung ganz neuer dritter verschwinden oder aus einem dritten entstehen, eine Verhaltungsweise, welche wie der Mechanismus nicht bloß von der Körperwelt, sondern von aller Wirklichkeit gelten soll, obgleich Beispiele für diese Erweiterung des Begriffs vermißt werden. Diese Negation der Selbständigkeit der Teile, die hier nur in einzelnen Momenten zum Vorscheine kommt, wird endlich drittens in der Teleologie (= zweckmäßigen Wirksamkeit) durch die vollkommne Herrschaft des Ganzen oder des Zweckes über alles Einzelne als bloßes Mittel vervollständigt. Und in dieser Form des Verhaltens hat der Begriff das Objektive sich so unterworfen, daß nun der Übergang zum dritten Moment, dem 'absoluten Begriff' oder der 'Idee', erfolgt.

Mit ziemlich willkürlicher Dialektik soll die 'Idee' zuerst in der Form des Lebens auftreten, in welchem beständig das Ob-

jektive der Außenwelt dem lebendigen Subjekt assimiliert und zugleich das Innere des Subjekts nach außen durch Thätigkeit objektiviert wird. Da aber das Individuum vergeht, zugleich aber sich fortpflanzt, sodaß durch seine Negation die allgemeine Gattung, freilich nicht als solche, sondern auch nur in einer Reihe von Individuen erhalten wird, so soll die zweite Form in dem Erkennen bestehen, dessen Geschäfte ebenfalls, aber mit vollständigem Erfolge, darin bestehen, aus den Einzelheiten der Wahrnehmung das Allgemeine zu entwickeln und durch allgemeine Wahrheiten das Verschiedene zu verbinden. Die Vollendung dieses Erkennens bildet nun den Schlußpunkt, die 'absolute Idee', die man, wie Hegel sagt, nicht noch besonders beschrieben zu sehen verlangen muß, sondern die eben in der Zusammenfassung und der Systematik aller bisher durchgegangenen Begriffsbestimmungen besteht, gradeso wie die Summe des Wesens eines Menschen nicht noch besonders angegeben werden kann, sondern in dem ganzen Dekursus seines Lebens besteht.

§ 54.

Die 'Idee' ist nicht für einen bloßen Gedanken, der gedacht wird oder gedacht werden kann, sondern für eine lebendige Macht zu nehmen, und der Inhalt der Logik bildet dann die allgemeinen formellen Gesetze, nach denen sich die Thätigkeit dieser Macht in allen Fällen ihrer Äußerung richtet. Da es nun ganz unmöglich ist, aus solchen allgemeinen Gesetzen die konkrete Gestaltung der Anwendungsfälle abzuleiten, in denen sie zur Geltung kommen würden, wir aber außerdem von der Natur dieser absoluten Macht nichts wissen, so wundern wir uns nicht, daß der Übergang der Idee in die wirkliche gegebene Natur nur durch ganz unfruchtbare Redensarten bezeichnet wird; z. B. 'die Idee entlasse sich frei aus sich selbst', oder: 'sie gehe in das Element der Äußerlichkeit über'. Genug, die 'Idee in ihrem Außersichsein' ist nun eben die Natur.

Dieser zweite Teil des Systems, die Naturphilosophie, nimmt ganz unbefangen die aus der Erfahrung bekannten

Schöpfungen an der Oberfläche der Erde für den ganzen Ausdruck des Absoluten, als verstände sich von selbst, daß es auf andern Gestirnen gar nichts geben kann, was uns ganz unbekannt ist. Sie behandelt ferner, in drei Abschnitten, auf die man gefaßt sein konnte: Mechanik, Physik, Organik (wenigstens in den publizierten Vorlesungen — vergl. G. F. W. Hegel's Werke, Bd. 7 Abt. 1), dies empirisch bekannte Material mit vieler Sachunkenntnis und kann als ein völlig mißratenes, daher auch ganz wirkungslos gebliebenes Glied des Systems kurz übergangen werden.

§ 55.

Aus der Natur soll die 'Idee' wieder in sich zurückgehen als 'Geist', der alles Ungeistige völlig überwunden hat.

Dieser dritte Teil des Systems, die 'Philosophie des Geistes', enthält zuerst als 'Lehre vom subjektiven Geiste' das, was bei Hegel die gewöhnliche Psychologie ersetzt. Wie überall, so kommt es ihm auch hier nicht darauf an, den kausalen Mechanismus zu zeigen, in welchem die psychischen Zustände entstehen und einander bedingen, stören oder modifizieren; vielmehr werden die hauptsächlichsten Leistungen des Seelenlebens, Empfindung Vorstellung Gefühl Denken rc., in eine dialektische Reihe geordnet, in welcher jedes folgende Glied die allgemeine (einseitig bestimmte) Aufgabe des Geistes, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, in immer vollkommnerer Weise löst. (Die ansprechendste Darstellung dieser Richtung der Psychologie in Joh. Eduard Erdmann's psychologischen Briefen. Leipzig 1851; 6. Aufl. ebd. 1882.)

Über diese Psychologie der einzelnen Person hinaus erscheint nun als zweiter Abschnitt die 'Lehre vom objektiven Geiste'. Hier bedeutet das Wort, in derselben Art, wie wir etwa von 'Zeitgeist' sprechen, die gesamte geistige Arbeit und den Erwerb derselben, welche durch das Zusammenwirken unzähliger individueller Geister hervorgebracht wird. Es werden namentlich die socialen Institutionen, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat, und die

Geschichte mit der Absicht beleuchtet, zu zeigen, daß dem Willen des Menschen nicht bloß sittliche Gebote vorschweben, deren Erfüllung der Einzelne durch seine Klugheit oder Weisheit oder durch sein Verdienst zu besorgen habe, daß vielmehr der allgemeine Geist, der über allem Einzelnen waltet, in seiner Entwicklung diese festen Formen erzeuge, in denen das Vernünftige, Sittliche und Gute wirklich ist und nicht immer bloß sein soll. Mit dieser Wendung ist etwas Geringschätzung gegen die gewöhnliche Art der praktischen Philosophie und gegen die Weltverbesserung verbunden, welche Hegel durch sie empfohlen zu sehen glaubt. Nach ihm ist „das Vernünftige wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig". Dies muß man nicht dahin mißdeuten, alles Wirkliche sei gut und empfehlenswert. Es soll vielmehr bloß als 'unvermeidlich in der vernünftigen Entwicklung des Ganzen', wenn auch vielleicht als momentane Dissonanz, angesehen werden. Doch ist nicht zu leugnen, daß auch so Hegel's Ansicht ein gewisses Gehenlassen empfahl und sich den Vorwurf der Servilität und des Quietismus zuzog.

Der dritte Abschnitt der Geistesphilosophie führt Kunst, Religion und Wissenschaft (d. h. Philosophie, und speziell die Hegel's) als die Formen des 'absoluten Geistes' vor. Über die Behandlung dieser Gegenstände gilt dasselbe, wie über die Psychologie. Die Religionsformen, die verschiedenen philosophischen Systeme, wie die Weltgeschichte selbst werden als eine dialektische Entwicklung des Weltgeistes aufgefaßt — mit sehr vielen geistvollen Bemerkungen im Einzelnen, mit ebensoviel Gewaltsamkeit und willkürlichem Arrangement, und fast allenthalben mit einer Überschätzung der bloßen Erkenntnissphäre des Geistes. Denn alles, was im Leben und in der Geschichte vorkommt und geschieht, oder in der Religion geglaubt wird, wird nur darauf hin angesehen, ob es dieses Kunststück mehr oder minder gut ausführt, das als Bestimmung des Geistes nun einmal gilt, nämlich in vollständigem Selbstbewußtsein die völlige Identität von Subjekt und Objekt herzustellen — eine Aufgabe, die dem unphilosophischen Menschen als sonderbare Spielerei, jedenfalls

viel weniger wichtig erscheinen wird, als vielerlei andre Interessen des Gemüts.

Besonders ist zu erwähnen, daß eigentlich gar kein Grund vorliegt, diesen dritten Abschnitt von dem zweiten zu trennen. Kunst, Religion und Wissenschaft haben ebensogut nur in der Gemeinschaft der Menschen eine Wirklichkeit wie die Familie, das Recht und der Staat. Sie würden also einfach zum objektiven Geiste zu rechnen sein, und das Schlußglied des ganzen Systems, worauf alles ankommen würde, nämlich das vollständige Fürsichsein des absoluten Geistes, würde hiernach bei Hegel gradezu fehlen.

Nach dem ganzen Geist der Hegel'schen Methode würden wir zu erwarten haben, daß der absolute Geist, als drittes Moment dieser letzten Entwicklung, nur mit größerer Vertiefung und Vollkommenheit, zu der Form des Seins zurückkehren werde, die er im ersten Momente, nämlich als persönlicher Einzelgeist, besaß. Freilich könnte dann folgerecht die ganze philosophische Begriffsreihe, die zu diesem Ende führen sollte, nicht als eine Entwicklungsgeschichte Gottes selbst, sondern nur als die Geschichte unsrer Vorstellungen von seinem Wesen angesehen werden, sodaß das ewig simultane Wesen Gottes erst dann von uns vollständig begriffen wäre, sobald wir es als die Vollendung dieser seiner innern Systematik erkannt hätten. Soweit diese bestimmte Deutung der dialektischen Darstellung nicht möglich wäre, müßte sie abgeändert werden.

§ 56.

Aus diesem Mangel des Endes ist begreiflich, daß die Schule Hegel's nach ganz verschiedenen Seiten hin sich weiter entwickeln und zwei entgegengesetzte Schlüsse hinzufügen konnte.

Die rechte Seite der Schule suchte den religiösen Glauben an einen persönlichen Gott wieder herzustellen, glaubte aber selbst, hierdurch keine legitime Fortsetzung des Hegel'schen Systems, sondern eine notwendige Verbesserung seines Irrtums zu liefern, und schloß sich teilweise an die neue Lehre Schelling's an, welcher,

wie erwähnt, Hegel's Philosophie höchstens als Lehre von den notwendigen Grundlagen der Wirklichkeit gelten ließ und nun von der Freiheit einer Schöpferthat den Inhalt erwartete, der auf Grund dieser Notwendigkeit verwirklicht ist. Hauptsächlich zu nennen sind: Christian Hermann Weiße, 1801 in Leipzig geboren, Professor an der dortigen Universität, 1866 gestorben (am verdienstlichsten bekannt durch ein System der Ästhetik, 2 Bde., Leipzig 1830, und ein zweites größeres Hauptwerk: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 3 Bde., Leipzig 1855—62), und Immanuel Hermann Fichte, der Sohn des Philosophen J. G. Fichte, 1796 in Jena geboren, 1842—63 Prof. in Tübingen, dann als Emeritus in Stuttgart lebend, gestorben 8. August 1879.

Die linke Seite der Schule dagegen hielt sich an das, was systematisch vorlag, an den Pantheismus, an die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit und der Persönlichkeit Gottes, und bildete nach und nach die Überzeugung aus, daß aller Inhalt des religiösen Glaubens und der Offenbarung nichts weiter, sei als eine aus dem menschlichen Geiste mit Naturnotwendigkeit entspringende Täuschung, welche nur eine geschichtliche Untersuchung ihres Ursprunges verdiene.

Bei diesen Behauptungen wurde übersehen, daß ganz natürlich der Inhalt des religiösen Glaubens ebensogut, wie der jeder andern Erkenntnis, eine Entstehungsgeschichte in uns haben muß, und daß er nicht in uns entstehen könnte, wenn er nicht auch der Natur unseres Geistes entspräche und in dieser seine Wurzeln hätte; daß aber dies alles gar nichts über die Wahrheit dieses Inhalts entscheidet, daß vielmehr, nachdem man auf diese Weise den Ursprung der religiösen Ideen psychologisch aufgedeckt hat, die Frage ganz unbeantwortet übrig bleibt, ob nun der Inhalt dieser Vorstellungen wahr ist, so daß wir bei ihm bleiben müssen, oder ganz oder teilweise irrig, so daß wir ihn überhaupt aufgeben oder nach einer bestimmten Richtung hin verbessern müssen.

Alles, was in dieser Beziehung zu Gunsten der vorgezognen

pantheistischen oder ganz irreligiösen Ansichten angeführt wurde, bestand in den oberflächlichen Einwürfen, die man gegen die Persönlichkeit eines Unendlichen und gegen den sogenannten Anthropomorphismus unserer Vorstellungen von Gott machte; als wenn es würdiger wäre, dem Unendlichen ein uns durchaus unbegreifliches, unbewußtes oder halbbewußtes, Traumleben zuzuschreiben, als ihm die volle Persönlichkeit zuzutrauen, die wir in uns selbst nur unvollkommen realisiert finden.

Die Führer dieser Richtung waren Ludwig Andreas Feuerbach, 28. Juli 1804 in Landshut geb., gest. 13. Sept. 1872 ('Das Wesen des Christentums', Leipzig 1841), David Friedrich Strauß, geb. 27. Jan. 1808 in Ludwigsburg, gest. das. 8. Febr. 1874 ('Das Leben Jesu', 2 Bde., Tübingen 1835; 'Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft', 2 Bde., Tübingen 1840.41; 'Der alte und der neue Glaube', Leipzig 1872), Bruno Bauer, geb. 1809 zu Eisenberg im Altenburgischen, gest. zu Rixdorf bei Berlin 13. April 1882 ('Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes', Bremen 1840; 'Kritik der evangelischen Synoptiker', 2 Bde., Leipzig 1840; 'Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes', Braunschweig 1842; 'Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs', 3 Bde., Berlin 1850).

Fünftes Kapitel.

F. H. Jacobi. J. F. Fries. Fr. Schlegel. Fr. Schleiermacher. F. v. Baader. K. Chr. Fr. Krause. A. Schopenhauer.

§ 57.

Kehren wir zu Kant zurück, so knüpfte sich polemisch eine andre Reihe von Philosophemen besonders an die Art, wie er die religiösen Wahrheiten indirekt zu begründen gesucht hatte.

Gegen diese Künstlichkeiten hob Friedrich Heinrich Jacobi *)

*) geb. 25. Jan. 1743 in Düsseldorf; zunächst Kaufmann; 1772 Rat in der jülich-berg'schen Hofkammer, für Zoll- und Gewerbe-Sachen; 1779 nach

hervor, daß in der 'Vernunft' ein völlig unmittelbares 'Vernehmen' des Göttlichen gegeben sei, und daß wir in einem Gefühl oder einem Glauben, der jedoch nichts mit einem kirchlichen zu thun hatte, die einzige und sichere Quelle der religiösen Wahrheit besitzen, wogegen jede philosophische Spekulation, konsequent ausgeführt, nur zu Spinoza oder zum völligen Nihilismus zurückführe. Eine wissenschaftliche Ausgestaltung des religiösen Inhalts war damit von selbst ausgeschlossen.

Eine gleiche Ansicht findet sich bei Jakob Friedrich Fries, am 23. Aug. 1773 in der Brüdergemeinde zu Barby geb.; 1801 Privatdozent, 1805, zugleich mit Hegel, ao. Prof. der Philos. in Jena; Ostern 1805 Prof. der Philosophie, 1812 auch der Physik zu Heidelberg; Herbst 1816 Prof. der Philosophie in Jena, Nov. 1819 wegen Teilnahme am 'Wartburgfest' (1817) suspendiert und dann, 1824, aus der Professur der Philosophie in die der Physik und höhern Mathematik versetzt; gest. zu Jena 10. Aug. 1843. Er gibt sich für den eigentlichen Fortsetzer der Kantischen Philosophie aus, und es gelang ihm, eine ansehnliche Schule (Ernst Fr. Apelt, Ernst Sigm. Mirbt — de Wette; Matthias Jak. Schleiden etc.) zu stiften. Darin allein habe Kant gefehlt, daß er zuletzt alles zu beweisen gesucht habe. Im Gegensatz zu diesem 'transscendentalen Vorurteile' sucht Fries in seiner 'Neuen Kritik der Vernunft' (3 Bde., Heidelberg 1807) die von Kant gefundene Wahrheit anthropologisch durch Selbstbeobachtung als den Inhalt der Vernunft nachzuweisen, die zu sich selbst Vertrauen haben müsse. Gleich Jacobi aber findet er in uns

München als Geheimrat und Ministerialreferent für Zoll- und Kommerzwesen berufen, dort aber mit seinen moderneren wirtschaftlichen Anschauungen, namentlich wegen seines Widerstandes gegen den Plan, die bayr. Maut auf Jülich-Berg auszudehnen, bereits nach ein paar Monaten unmöglich, und an den Niederrhein zurück; hierauf, von den Geschäften sich zurückziehend, auf seinem Landsitz zu Pempelfort bei Düsseldorf wissenschaftl. Studien und edler Geselligkeit lebend; siedelte, um der französischen Revolution und Invasion auszuweichen, 1794 nach Holstein über; 1805 als Präsident der neuorganisierten bayr. Akademie der Wissenschaften nach München berufen; 1812 quiesziert; gestorben zu München 10. März 1819.

auch den Glauben an die höhern Wahrheiten unmittelbar, und gleich ihm versucht er keine theoretische Entwicklung desselben. Das Ganze seiner Ansicht faßt er mehrfach in den Satz zusammen: 'Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahnung läßt uns dieses in jenem erkennen'.

§ 58.

In J. G. Fichte's Hervorhebung der freien Thätigkeit des an sich doch ganz inhaltlosen 'Ich' lag der Keim zu einem Mißverständnis, welches am meisten durch Friedrich Schlegel ausgebildet und für eine Periode unserer schönen Litteratur verderblich geworden ist. Nämlich zu dem, daß dem Ich, welches alles aus sich selbst produziert, eigentlich gar nichts Festes, weder Wahrheit noch Pflicht, als allgemeingültig und verbindlich gegenüberstehe, daß vielmehr die wahre Virtuosität des Geistes in der 'Ironie' bestehe, sich über alle seine momentanen Satzungen auch wieder hinwegzusetzen.

In andrer Weise hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*) diese Leerheit des Fichte'schen Ich empfunden und sie durch sein außerordentlich tiefes Interesse an religiösem Inhalte zu erfüllen gesucht, von der Überschätzung des Ich aber nur den richtigen Gedanken beibehalten, daß allerdings die charakteristische Individualität auf allen Gebieten mehr wert sei als ein bloßes Beispiel allgemeiner Gesetze. Wenn also gewöhnliche Moral die Beobachtung dieses Allgemeinen von dem einen grade in derselben Weise verlangt, wie von dem andern, so ist nach Schleiermacher vielmehr jede Persönlichkeit berufen, durch das, was ihrem

*) am 21. Nov. 1768 in Breslau geboren; in der Brüdergemeinde, zu Niesky und Barby, erzogen; 1794 Hülfsprediger in Landsberg a. d. Warthe; 1796 Prediger an der Charité in Berlin; 1802 Prediger zu Stolp in Hinterpommern; 1804 ao. Prof. der Theol. und Universitätsprediger in Halle, das er 1807 bei Eintritt der westfäl. Herrschaft verließ; ging nach Berlin, zunächst ohne Amt, dann, 1809. 1810, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und Professor an der neugegründeten Universität; gest. zu Berlin 12. Febr. 1834.

Charakter nach eben nur sie und keine andre thun kann, die Summe des Guten und Schönen in der Welt zu vermehren. — Dabei ist zuzugestehen, daß dieser Wert der Eigentümlichkeit etwas einseitig betont wird, und daß z. B. in der 'Sittenlehre' von allgemein verpflichtenden Schranken, die für alles Handeln gelten, weniger die Rede ist, als von der Erhabenheit des genialen Geistes über allgemeingültige Konvenienz.

Der Gedanke an einen realen einheitlichen Weltgrund, welcher Vernunft und Natur zusammenschließt, beherrscht auch Schleiermacher so, daß die Gesamtheit alles Handelns als auf die Wiederherstellung der Einheit von Vernunft und Natur gerichtet gedacht wird; daher die Ethik nicht in dem gewöhnlichen engern Sinne bloß die Moralität der Gesinnung, sondern in der That als praktische Philosophie die gesamte Gestaltung des menschlichen Lebens umfaßt. Jeder Fall, in welchem jene Einheit von Vernunft und Natur realisiert ist, bildet ein Gut. Das höchste Gut oder der zusammenstimmende Inbegriff aller so möglichen Güter ist das Ziel des Handelns, und die Ethik erscheint daher vorwiegend als Güterlehre. Sie ist aber gleichzeitig Tugendlehre, indem sie in den Tugenden die lebendigen wirkenden Kräfte aufsucht, die jenes Ziel zu erreichen streben. Sie ist endlich zugleich Pflichtenlehre, weil sie die Gesetze des Handelns darstellt, welche die Tugend in ihrer Bewegung zum Ziel zu befolgen hat. — Nach zwei Richtungen hin läßt sich alles Handeln teilen. Es ist einmal Organisieren der Außenwelt und ihre Anbildung an die Vernunft, andrerseits Realisierung der Vernunftideale in äußern Gestaltungen. Und beides wieder doppelt: einmal als Befolgung allgemeiner Normen und dann als Geltendmachung des Individuellen innerhalb jener. — Auf diese Weise werden durch kunstvolle weitausgeführte Einteilungen die Gebiete des sittlichen Handelns, die sittlichen Verhältnisse und Institutionen (Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche), die verschiednen Tugenden und die verschiednen Pflichten mit solchem Eingehen auf das Einzelne

behandelt, daß im menschlichen Leben etwas an sich Indifferentes oder bloß Erlaubtes gar nicht zurückbleibt. In jedem Einzelfalle, sobald alle Bedingungen des Handelns bekannt sind, gibt es immer nur eine, dann durchaus pflichtmäßige Handlungsweise, für deren Auffindung es freilich nur eine Virtuosität des Gewissens gibt — nach der allgemeinen Anweisung, in jedem Augenblicke mit aller Kraft und mit Rücksicht auf die Gesamtheit der sittlichen Ziele zu wirken.

Ein zusammenhängendes System der Philosophie hat Schleiermacher nicht aufgestellt. Gäbe es eine wirkliche Grundwissenschaft, so würde sie die gemeinschaftlichen Prinzipien der Vernunft und Natur zu entwickeln haben. Da es nach Schleiermacher sie nicht gibt, so bleibt anstatt der 'Philosophie als Wissenschaft' nur eine 'Technik des Philosophierens' oder die 'Kunst der Dialektik' übrig, durch gemeinschaftliches Denken mit Anderen Vorstellungen von allgemeiner Gültigkeit und in Übereinstimmung mit den Sachen zu suchen. — Jenes Unendliche, das den Grund der Welt bildet, ist in beständiger innerer Wechselwirkung mit den einzelnen Wesen. Hieraus entstehen in den Geistern fromme Erregungen, und in diesen besteht eigentlich die Religion. Als Gegenstand dagegen für unser Denken tritt das Unendliche uns nicht gegenüber. Es gibt daher keine Theologie in dem Sinne einer Wissenschaft von Gott. Durch Dogmen drücken wir nur den Inhalt dieser frommen Erregungen aus; sie würden aber zu untriftigen Mythen, wenn wir sie als Erkenntnisse eines Sachverhalts auffassen wollten.

§ 59.

Mit Jacobi teilt Franz Benedikt Baader*) nicht bloß die Überzeugung von der Unmittelbarkeit, mit welcher sich

*) geb. 27. März 1765 zu München; erst Arzt; dann Bergmann, im bayr. Staatsdienst 1798 Münz- und Bergrat, 1801 Oberbergrat, 1807 Oberstbergrat; 1808 Mitglied der bayr. Akademie der Wissenschaften und durch Verleihung des Civilverdienstordens der bayr. Krone in den Adelstand erhoben; seine Erfin-

göttliche Wahrheiten in dem Geiste, eines künstlichen Beweises unbedürftig, offenbaren; er steigert vielmehr dies zu der Behauptung, daß überhaupt alle Erkenntnis von Gott ausgehen müsse, und überall zu Irrtümern führe, wo sie sich von der Unterwerfung an das Walten des göttlichen Geistes in uns befreien und auf eignen Füßen stehen will.

Grundwissenschaft ist daher Theologie, und die weitere Aufgabe die: aus ihr den beständigen Parallelismus des Reichs der Natur und des Reichs der Gnade zu begreifen — in welchen Gedanken er mit Schelling übereintrifft, dessen Lehrer er ebensoviel war, als Schüler.

Jene 'Theologie' arbeitet Baader, hauptsächlich durch die Scholastiker gebildet und an Jakob Böhme (1575—1624) erinnernd, in der Weise einer deduzierenden Anschauung aus und versucht erst einen 'innern Prozeß des göttlichen Lebens' darzustellen, den er ganz bestimmt von der eigentlichen aus Freiheit stammenden Schöpfung unterscheidet, von welcher letzteren wir nichts wissen, als daß sie stattgefunden hat, während wir ihren Hergang und ihre Motive nicht kennen. Nur das wissen wir, daß sie nicht auf einem Bedürfnis Gottes beruhte und daß sie nicht eine Notwendigkeit für ihn war, sodaß er erst durch sie zur Vollendung seines Wesens gelangt wäre. Die Schöpfung beginnt übrigens nicht mit dem, was wir so nennen, sondern wird auf den 'Abfall der Engel' zurückgeführt, in welche Regionen wir nicht folgen.

So willkürlich Vieles hier erscheint, kann man doch zugeben, daß Baader die wirklichen Kräfte, welche die Welt bilden, und die wirklichen Bewegungen, die wir Gott zuzuschreiben ein sittliches und religiöses Interesse haben, als die leitenden Motive seiner Phantasien gelten läßt.

---

dung, Glaubersalz statt Pottasche zur Glaserzeugung zu verwenden, 1811 vom Kaiser von Österreich mit 12000 fl. prämiiert; 1820 den bergmänn. Staatsdienst verlassend; 1826 Honorarprofessor an der neuen Universität München; gest. zu München 23. Mai 1841.

Anders verhält sich hierin Karl Christian Friedrich Krause, geb. 6. Mai 1781 zu Eisenberg im Altenburgischen und gest. nach einem sehr mühseligen, an Freuden sehr armen Leben 27. Sept. 1832 zu München (beschäftigte sich, außer mit Philosophie, besonders auch mit Mathematik und Musik; 1802 Privatdocent der Philosophie und Mathematik in Jena; ging 1804 nach Rudolstadt, 1805 nach Dresden, wo er u. a. bis 1813 an der Ingenieur-Akademie unterrichtete; 1814 Privatdocent in Berlin; Herbst 1815 privatisierend nach Dresden zurück; 1824 Privatdocent in Göttingen; 1831 in der Absicht, sich dort abermals, durch mathematische Specimina, zu habilitieren, nach München, wo er an Franz v. Baader einen warmen Fürsprecher fand, aber rasch vom Tode ereilt ward).

Wenigstens als eine Ahnung begleite alles unser Wissen der Gedanke eines Urgrundes alles Endlichen, eines über alle Grenzen hinausgehenden Ich, von dem unser endliches Ich nur ein besondrer Fall ist. Dieses Urwesen wird als unbedingt und unbegrenzt selbständig und Eins am besten 'Wesen', ohne Beisatz, selbst ohne hinzugefügten Artikel, benannt. Die 'Schauung' „Wesen oder Gott" ist die Eine und unbedingte, die als Ahnung alle andern 'Schauungen' begleitet, und welche erst die objektive Gültigkeit verbürgt, welche wir den übersinnlichen 'Grundschaunissen' in uns und ebenso der Sinnenwelt außer uns beilegen. Ohne sie würde dies alles nur die Gültigkeit eines Traumes haben.

Zu diesem Gedanken Gottes oder 'Wesens' soll eine einleitende oder subjektiv-analytische Disciplin hinführen. Nachdem er gewonnen ist, ist er das Prinzip der Philosophie oder der Wesenlehre, die nun in einer objektiv-synthetischen Disciplin aus dieser Einen Grundidee alle übrigen Teilideen ableitet.

Die erste dieser Disciplinen, die hieraus entstehen, die 'Grundwissenschaft', soll die Erkenntnis 'Wesens' oder Gottes vor und über aller inneren Gegenheit, Vielheit und Vereintheit bilden und faßt Gott als das absolut Unbewirkte, das keine Ursache hat, weder außer noch in ihm, also als Urgrund. Es werden dann an diesem

'Wesen' die 'Grundwesenheiten' unterschieden, welche seine Natur bilden, oder die obersten Grundgedanken, in welchen Gott erkannt wird und welche wir 'Kategorien' nennen. Es reicht hier hin zu erwähnen, daß wir an 'Wesen' und zwar an seiner 'Wesenheit' oder 'Gottheit' wahrnehmen vor allem Einheit, in welcher sich 'Selbheit' und 'Ganzheit' (Unbedingtheit und Unendlichkeit) unterscheiden lassen, aus deren Vereinigung sich die 'Wesenheitvereintheit' ergibt. Ferner lernen wir, daß die Wesenheit Wesens durchaus positiv oder affirmativ ist, so daß in ihr die 'Jaheit' enthalten ist. Fügt man hinzu, daß die Verbindungen der verschiedenen Kategorien, deren jede sich wieder von jeder Wesenheit Gottes prädizieren läßt, nach Krause durch Kombinationsrechnung numerisch bestimmt werden können, so darf man behaupten, daß dies alles eine Zusammenstellung formaler Begriffe ist, in denen gar nicht, wie bei Baader, sich ein lebendiger Trieb entdecken läßt, den wir Gott zutrauen dürfen, sondern eine bloße Willkür der Kombinationen, von denen nicht ersichtlich ist, warum es etwas geben müßte, das ihnen entspräche.

Von dieser ungenügenden Begründung abgesehen, findet auch Krause, daß 'Wesen' (vermöge der Grundwesenheiten 'Selbheit' und 'Ganzheit') die Wurzel des Gegensatzes von Geist und Natur in sich hat, da an dem Geist die Selbheit, an der Natur die Ganzheit das 'Eigenbestimmende' ist.

Hiernach zerfällt nun die Lehre von der Welt oder Kosmologie in Vernunftphilosophie und Naturphilosophie, in Bezug auf welche letztere Krause sich Schelling anschließt. In Bezug auf die erstere mag erwähnt sein der Inhalt der Religionsphilosophie. Wie das Leben Gottes als des ganzen Urwesens Vernunft und Natur als seine ewigen innern Teile durchdringt, ebenso geht er auch in das Teilleben der Natur und Vernunft ein; und es findet so ein Wechselleben zwischen Gott und jedem Einzelwesen der Menschheit statt, in welchem dieses sich als Ebenbild Gottes darstellt, Gott aber in der Entwicklung der Einzel-

wesen die Geschichte seines Lebens anschaut. Von Gott selbst aber wird gelehrt, daß außer ihm nichts ist, daß er vielmehr alles, was ist, an oder in sich ist, daß er sein selbst ganz inne wird, folglich allwissend und allempfindend ist. Dieses 'Selbstinnesein' Gottes ist sein seliges Selbstbewußtsein, vermöge dessen man berechtigt ist ihn unendliche unbedingte Persönlichkeit zu nennen, obgleich man besser thäte, sich dieser Bezeichnung zu enthalten, welche unedle Nebenbeziehungen mit sich führt. Keineswegs übrigens sei das Selbstbewußtsein Gottes anthropomorphistisch von dem menschlichen abgeleitet oder ihm nachgebildet, vielmehr dieses von jenem begründet und ihm nur ähnlich.

Mit besondrer Liebe hat Krause die socialen Wissenschaften, unter anderem die Rechtsphilosophie, behandelt. Das menschliche Recht sei nur ein Teil des unendlichen Rechts Gottes, und die menschliche Gerechtigkeit bestehe nur in der Ähnlichkeit mit der göttlichen. Von diesem ganzen Rechtsverhältnis, das also gewissermaßen Gott die Menschen die Tiere und die ganze Welt umfaßt, gibt die Philosophie des menschlichen Rechts nur eine Anwendung, welche sich auf die Verhältnisse der vernünftigen Organismen an der Erdoberfläche bezieht. — Dieser außerordentlich umfassende und weitsichtige Blick kommt auch noch in den Ansichten über die Philosophie der Geschichte zum Vorschein. Ein sehr ehrenhafter Enthusiasmus belebt Krause und läßt ihn eine immer weiter sich ausdehnende Realisation eines allgemeinen Rechtsverbandes hoffen, selbst mit dem phantastischen Beisatz: da überhaupt das individuelle Leben sich zu höherer Vollkommenheit auf andern Sternen entwickeln werde, sei auch die Möglichkeit eines Verbandes der Erdenmenschheit mit auswärtigen Geisterwelten nicht undenkbar.

§ 60.

Von sehr viel größerer, obgleich erst spät beginnender Einwirkung war die Philosophie Arthur Schopenhauer's, geb. 22. Febr. 1788 in Danzig, gest. 21. Sept. 1860 zu Frankfurt a. M. ('Die

Welt als Wille und Vorstellung', Leipzig 1819; 2. Aufl. 2 Bde. ebd. 1844; 3. Aufl. 1859 zc.).

Er selbst betrachtet sich zunächst als Fortsetzer Kant's, als dessen großes Verdienst er rühmt, die Subjektivität der Anschauung von Raum und Zeit, sowie der Verstandesbegriffe bewiesen zu haben, deren Anzahl er auf eine vierfache Bedeutung des Begriffs vom Grunde zurückführt (als principium essendi, fiendi, agendi, cognoscendi). Er stimmt daher völlig mit diesem Resultat Kant's überein, daß der ganze Inhalt unserer Erfahrung nur Vorstellung ist, oder daß wir nur von Erscheinungen wissen.

Aber dieser Anerkennung fügt er eine eigentümliche Ergänzung hinzu: das 'Ansich' nämlich trete bei Kant mit Unrecht als ganz unzugänglich zurück. Zwar unsern eignen Leib und alle seine Zustände und Bewegungen erklärt auch Schopenhauer nur für eine Erscheinung und das, was wir von unserer Seele und ihren Zuständen zu wissen glauben, für bloße Vorstellung in uns. Allein es gebe etwas, dessen sich das Subjekt auf eine ganz eigentümliche Weise bewußt werde; das sei der Wille. Des Leibes nämlich werden wir uns nur in den drei Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität bewußt. Die Erkenntnis des eignen Willens sei von zweien dieser Formen befreit. Zwar erkennen wir unsern Willen in der Form der Zeit, als eine Reihe von Akten, und insofern ist unsere Erkenntnis nicht erschöpfend; allein sie ist doch um soviel innerlicher und unmittelbarer, als die von allem sonstigen objektiven Sein, das gegen Kant behauptet werden muß. In allem übrigen erscheine sich das Subjekt, nur in seinem Willen dagegen werde es sich seines 'Ansich' bewußt.

Auch dürfe man nicht den Willen bloß als Modifikation des Bewußtseins, sondern müsse ihn als diesem vorangehend denken. Alles das, was im Bewußtsein erkannt wird, sei nur unser Streben, Fürchten, unsere Lust oder Unlust, d. h. gesteigertes oder gehemmtes Wollen. Mithin ist der Wille in uns das eigentlich Substantielle. — Das Wort 'Wille' ist dann allerdings in einem weitern

Sinne zu nehmen, indem nicht an einen bewußten Willen zu denken ist, sondern an das, was diesem bewußten Willen, bevor er zum Bewußtsein kommt, eben als dasjenige vorangehen muß, was hernach in dieser Form des bewußten Willens gewußt wird. Es scheint aber Schopenhauer nicht passend, dafür einen andern Namen zu suchen, etwa den der Kraft oder der Thätigkeit, die ihm vielmehr selbst nur als eine Art des Wollens erscheinen. Es sei zweckmäßiger das, was er meint, seinen Namen a potiori von dem menschlichen Willen führen zu lassen, in welchem es am höchsten entwickelt vorkommt.

Diese Expositionen erwecken zwei Einwürfe. Einmal: ob nicht das, was hier unter dem Namen des Willens gemeint wird, nichts weiter sei als eine Bezeichnung des Subjekts überhaupt, das man nicht hinweglassen kann, wenn man alle Wahrnehmung für bloße Erscheinung erklärt; denn immer muß dann etwas sein, für das die Erscheinung erscheint. Und zweitens: ob die Bezeichnung, welche dieses Subjekt grade als Wille vorstellt und zwar mit der Hinzufügung, daß der menschliche Wille die höchste Entwicklung dieses Gemeinten sei, nicht eine willkürliche Annahme bleibe, die grundlos die wesentliche Natur des Gemeinten zu ergreifen glaubt. —

Wolle man nun nicht die sonderbare Ansicht festhalten, ganz allein zu existieren, so müsse man zugeben: wie sich unser erscheinendes Ich zu der Welt der Erscheinungen verhält, so müsse sich unser 'Ansich' zu dem verhalten, was sie an sich ist. Allein auch ohne diese undurchsichtige Proportion kann man die daraus gezogene Folgerung zugeben: der ganzen Erscheinungswelt liege als ihr 'Ansich' ein einziger alles umfassender Wille, in derselben Bedeutung des Wortes, zu Grunde, — nicht wie bei Spinoza eine starre und ruhende Substanz, sondern ein rastloser Wille, der sich in unzähligen verschiedenen Erscheinungen gleichmäßig zeigt: als Drang des Wassers nach der Tiefe, als Richtung des Magnets nach Norden, als Sehnsucht des Eisens nach dem Magnet, als Heilkraft der Natur u. s. w. Wäre die Welt nur Vorstellung, so wäre der Versuch möglich, alles auf die allereinfachsten Relationen a priori, d. h. auf arith-

metische Verhältnisse zurückzuführen und alles in einem großen Rechenexempel zu konstruieren. So sei es aber nicht. Die Empirie komme zuletzt bei nicht weiter zu begründenden Kräften an, die für sie qualitates occultae bleiben, weil sie eben Formen dieses durch nichts bedingten 'Willens an sich' sind.

Die Welt ist also 'Objektivation eines Willens', und von dieser Einheit rührt ihre Zweckmäßigkeit und ihr Zusammenhang in sich her. Die Entwicklungsstufen des Willens aber sind die unveränderlichen Gattungen, die seit Plato den Namen der 'Ideen' tragen. In einer Stufenreihe gelingt dem Willen jene Objektivation immer vollkommner: von den niedrigsten Punkten an, wo in der unbelebten Natur sich in der bloßen Kausalität der Wille gänzlich verbirgt, bis zu der höchsten Stufe, wo in der Reizbarkeit des Lebendigen der Wille so hervortritt, daß man versucht wird, an aller Kausalität zu zweifeln.

§ 61.

Diese Gedanken wiederholen, und zwar in phantasievoller Ausführung, die naturphilosophischen Ansichten Schelling's. Nun aber knüpfen sich daran, hauptsächlich der indischen Philosophie entlehnt, die charakteristischen Lieblingsmeinungen Schopenhauer's, für die es eigentlich weder außer noch in seinem System zwingende Gründe gibt, die sich aber allerdings zu einer sehr ausdrucksvollen Gesamtansicht der Welt verbunden finden.

Der erste dieser Züge ist die völlige Geringschätzung alles Individuellen im Gegensatze zu den allgemeinen Ideen. Zeit und Raum, durch die allein sich nach ihm das Individuelle unterscheidet (wobei nicht bedacht wird, daß ein 'Ich' von einem 'Du' sich auch dann unterscheiden würde, wenn sie gleichzeitig und völlig in demselben Punkte zusammenwären), seien bloße Anschauungen, folglich habe das Einzelne keine Wahrheit, sondern sei eine Täuschung, 'Maja' der indischen Philosophie. Diese Ausdrücke sind gänzlich unverständlich, so lange nicht deutlich ist, wer getäuscht wird und worüber. Einer existierenden Erscheinung kann man

Wahrheit nicht absprechen, sondern alle diese Ausdrücke haben nur Sinn, wenn sie die völlige Wertlosigkeit des Individuellen bedeuten sollen, aus welcher sich dann erklären würde, daß im Naturlauf das Einzelne nicht erhalten, sondern ganz haltlos wieder zerstört wird. Dies behauptet Schopenhauer freilich, so daß ihm individuelle Unsterblichkeit ebenso unmöglich scheint, wie ihm aus andern irrigen Gründen die Vorstellung einer Seele überhaupt unzulässig schien. An sich selbst aber würde die Thatsache, daß das absolute Eine nicht bloß das Einzelne negiert, sondern es auch unaufhörlich produziert, viel eher darauf hindeuten, daß das Dasein des Individuellen für das Allgemeine einen Wert hat, dessen Größe und Art andre Untersuchungen müßten zu bestimmen streben.

Diese Verachtung des Endlichen führt nun bei Schopenhauer keineswegs zur Anerkennung eines persönlichen Gottes. Auch dieser Gedanke scheint ihm unmöglich; und das absolute Eine, das sich beständig zu objektivieren, also seiner selbst bewußt zu werden sucht, erreicht trotz seiner Einheit dennoch dieses Ziel bloß in Gestalt einer Vielheit, der endlichen Wesen nämlich, deren jedes ein vergängliches Ich ist. Man wird zugeben können, daß auch bei Schopenhauer, wie bei Hegel, die Persönlichkeit Gottes sich mit den angegebenen Prinzipien noch besser vertragen würde, als die vorgezogene Unpersönlichkeit.

§ 62.

Noch eine charakteristische Gedankenreihe knüpft sich ebenso unvermittelt an.

Die Existenz des Übels und die Wirksamkeit, die dem moralisch Bösen in der Welt verstattet ist, haben stets zu den unlösbaren Problemen der Philosophie gehört. Es ist stets eine Wahl des Willens gewesen, wenn diejenigen, die von der Realität des Guten und von der absoluten Majestät sittlicher Gebote überzeugt waren, sich über diese schweren Erfahrungen hinwegsetzten und ihnen zum Trotz in einem höchsten und heiligen Wesen den Urheber der Welt glaubten. Insoweit hat Schopenhauer recht, wenn er den

Optimismus verhöhnt, welcher auf sehr seichte Weise theoretisch die Verträglichkeit aller Übel mit der höchsten Güte Gottes begreifen zu können glaubt. Wenn er indessen hinzufügt: diese Welt sei nicht die beste, sondern durch und durch schlecht, so ist diese Meinung genau ebenso eine aus seiner Gemütsart und Stimmung hervorgehende Übertreibung, wie jener Optimismus es war; und es fehlt nicht bloß an jeder theoretischen Begründung dieses Satzes, sondern unter seiner Voraussetzung wird nun umgekehrt alles Gute in der Welt, auch das, was Schopenhauer selbst anerkennt, ebenso unbegreiflich, wie für den Optimismus das Böse.

In der That ist nicht einzusehen, wie innerhalb der endlichen Geister, deren Existenz so verächtlich gegenüber dem Allgemeinen behandelt wird, sich das Wunder begeben soll, daß der Wille zum Leben, den sie aus dem allgemeinen Willen empfangen haben, sich selbst aufhebt und zu einer interesselosen Erkenntnis der Kontemplation wird. Dies nämlich soll in der künstlerischen Phantasie und in dem Genusse der Kunst geschehen, über welche Themata Schopenhauer übrigens mit einer großen Fülle von Geist und Geschmack handelt. ('Die Welt als W. und V.' Buch 3.)

Diese Selbstvernichtung endlich kann noch in andrer und allgemeinerer Weise geschehen, indem der Wille zum Leben oder der Wille überhaupt in jeglicher Hinsicht verneint wird. Das Aufgeben aller Zwecke, das Zurücksinken oder die Absorption des endlichen Willens und Wissens in die vollkommne Ruhe des Nirwana (den seligen Zustand der indischen Nichtigkeit), also die Wiederaufhebung der ganzen Krankheit, durch welche der allgemeine Wille das Unglück gehabt hat, eine Welt zu schaffen, würde das höchste Ziel sein, das der Wille sich selbst noch setzen könnte. — Innerhalb des menschlichen Lebens aber liegt die wahre Triebfeder des moralischen Handelns nur in dem 'Mitleid', welches aus der Erkenntnis des allgemeinen Unglücks der Existenz entspringt.

Lange Zeit ist dieses System unbeachtet geblieben, erst spät hat es Verbreitung und enthusiastische Bewunderung gefunden. Die

letztere gründet sich teils auf die richtige Anerkennung mancher vollkommen wahren und fruchtbaren Einzeluntersuchungen, teils auf die vortreffliche Darstellung einer sehr entschiedenen und phantasievollen Weltauffassung, teils aber, wie man nicht leugnen kann, auf die Heftigkeit, mit welcher diese Auffassung den allgemeingültigen religiösen und wissenschaftlichen Vorstellungsweisen entgegenstand.

Sechstes Kapitel.

Herbart.

§ 63.

Einen völlig andern Anblick gewährt die Philosophie Johann Friedrich Herbart's, geb. 4. Mai 1776 zu Oldenburg; 1802 Privatdocent in Göttingen; 1809 Professor in Königsberg; 1833 Professor in Göttingen, wo er 14. August 1841 starb.

Im Gegensatz zu der phantastischen Manier, die Welt mit einer gewissen poetischen Gerechtigkeit zu konstruieren, wie dies mehr oder weniger bei allen idealistischen Systemen der Fall war, hat er zuerst wieder die Manier einer Untersuchung eingeführt, die mit verständlichen Beweisen die Gewißheit ihrer Behauptungen zu begründen suchte.

Auch er nennt sich einen Kantianer; er erkennt Kant's Verdienst an, den Inhalt unserer Wahrnehmungen als bloße Erscheinung nachgewiesen zu haben; aber sogleich fügt er hinzu: 'wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein'. Die zweideutige Stellung, die bei Kant die 'Dinge an sich' einnahmen, weicht bei ihm der ganz bestimmten Anerkennung ihres Daseins. Und obgleich wir niemals hoffen können, sie selber zu Gegenständen unserer Anschauung zu machen, so sind wir doch im stande, über ihre veränderlichen Verhältnisse zu einander bestimmte Erkenntnisse zu bilden. Denn alle die wechselnden Verhältnisse, die zwischen den Elementen der Erscheinung obwalten, gehören mit zu dem, was von uns ganz unabhängig uns gegeben ist, von uns nicht geändert werden kann

und folglich in anderweitigen durch Denken bestimmbaren Verhältnissen des wahrhaft Seienden seinen Grund haben muß.

§ 64.

Herbart geht nicht von dem Gedanken aus, der durch Fichte ein stehendes Vorurteil der Philosophie geworden war, nämlich von dem, daß unsere Erkenntnisse ohne wissenschaftlichen Wert seien, wenn sie nicht aus einem *einzigen höchsten Prinzip* als ein geschlossenes System *deduziert* werden könnten. Am allerwenigsten aber soll diesem Vorurteil die philosophische *Untersuchung* folgen, welche die Wahrheit noch nicht besitzt, sondern erst finden will. Die Philosophie habe verschiedene Interessen, wolle teils erklären, was *ist*, teils beurteilen, was *sein soll*. So verschiedene Gebiete müßten jedes nach seiner eignen Natur, ohne eine vorgefaßte Methode behandelt werden; und die hier gewonnenen *gewissen* Erkenntnisse würden gar nichts an ihrem Werte verlieren, wenn es sich hinterher als unmöglich zeigen sollte, sie aus einem *gemeinsamen Prinzip* abzuleiten. Dagegen werde jede Einzeluntersuchung dadurch gefährdet, daß man voreilig von einem höchsten Prinzip ausgehe, dessen Inhalt und Gewißheit jedenfalls schwer zu definieren und festzustellen sein würde. — So scheiden sich bei Herbart *theoretische* und *praktische* Philosophie völlig.

§ 65.

Wenn der Inhalt unserer Wahrnehmungen keine *Widersprüche* enthielte, so würden wir keine Veranlassung haben, über ihn zu philosophieren.

Allein in dem Scheine eines *einheitlichen Dinges* mit *vielen Eigenschaften*, oder eines solchen Dinges, das während der *Veränderung* seiner Eigenschaften doch es selber bleibt, und in andern Erscheinungen, die wir unmittelbar wahrzunehmen glauben, liegen bei näherer Betrachtung Widersprüche vor, die fast alle auf die falsche Behauptung einer *Einheit zwischen Einem und Vielem* zurückzuführen sind, eine Behauptung, die Herbart

mit dem Gesetze der Identität, dem Kriterium aller Wahrheit, für unvereinbar hält.

Da nun solche scheinbare Einheiten uns von der Erfahrung aufgedrängt werden, so können wir sie nicht wie bloße Hirngespinste abweisen, sondern müssen sie anders interpretieren; nämlich wir müssen zeigen, welche andre, wahrhafte d. h. widerspruchsfreie Wirklichkeit ihnen so untergelegt werden kann, daß man zugleich begreift, wie jener widersprechende Schein in der Wahrnehmung notwendig für uns entstehen muß. Diese Aufsuchung des wahren Seins und Geschehens ist die Aufgabe der Metaphysik.

In ihrem ersten Teil, der Methodologie, kann Herbart deswegen, weil die Probleme lauter gleichartige Widersprüche sind, auch eine allgemeine Methode aufstellen, die er 'Methode der Beziehungen' nennt, weil ihre Tendenz dahin geht, den Widerspruch durch Auflösung der falschen Einheit zu zerstören, mit der das Viele verbunden sein soll, und an ihre Stelle eine verbundene Vielheit zu setzen, durch deren gegenseitige Beziehungen es begreiflich werden soll, wie sie scheinbar als einheitliches Subjekt jenes Viele an sich trägt.

§ 66.

Von dieser Methode macht die Metaphysik den folgenden Gebrauch.

In dem Begriffe des Seins liegt gar nichts, was seine Beschränkung auf ein einziges Seiende verlangte; in der Erfahrung aber liegt ganz offenbar die Aufforderung, für die vielen von einander geschiedenen Erscheinungen eine ebenso große Anzahl von reellen Stützpunkten zu suchen. Von Anfang an ist daher Herbart's Metaphysik ein Pluralismus, welcher von der Anerkennung einer unbestimmten Vielheit von Dingen ausgeht.

Die Naturen derselben werden teils im Anschluß an die Erfahrung, teils mit Rücksicht auf die logischen Gesetze der Wahrheit, denen sie entsprechen müssen, dahin bestimmt, daß jedes solche 'reale Wesen' von vollkommen einfacher positiver unveränderlicher

Qualität, ganz unabhängig sowohl von unsern Gedanken als von allem andern Seienden sein muß, durchaus nicht aus Teilen bestehen oder teilbar sein kann, daß im übrigen trotz der allgemeinen Positivität die Qualitäten der verschiedenen Wesen von einander verschieden sein können.

Jedes einzelne reale Wesen ist daher so vollkommen selbständig, daß es ganz ungestört auch dann sein würde, wenn alle übrigen nicht wären. Keineswegs aber gehört es zu dem Begriff und Wesen eines Dinges, in Beziehungen zu andern zu stehen. Wäre dies so, so würde es ja nur sein können, wenn das andre ist, würde also nur ein bedingtes Sein genießen anstatt des unbedingten, dessen es bedarf, um als letzte feste Grundlage der Erscheinung zu dienen.

Allein, wenn die Wesen der Beziehungen nicht bedürfen, so steht doch gar nichts dem entgegen, daß sie in sehr vielfältige Beziehungen zu einander eintreten; vielmehr ist ihnen das ganz gleichgültig, weil hierdurch zu ihrem Sein weder etwas hinzukommt, noch etwas hinweggenommen wird.

Es ist, nebenher bemerkt, eigentlich sehr schwer zu sagen, was dann noch unter dem dunklen Begriff einer 'Beziehung' zu denken sei, die ihren beiden Beziehungspunkten ganz gleichgültig ist. Ebenso schwierig, damit den andern Gedanken zu vereinigen, es gebe eine gewisse Art der Beziehung, in welcher zwei Wesen nicht mehr so gleichgültig gegen einander sind, vielmehr die Verschiedenheiten oder Gegensätze ihrer Qualitäten anfangen von Bedeutung zu werden, so daß dasjenige eintritt, was man gewöhnlich Wechselwirkung zwischen ihnen nennt. Diese Beziehung, welche also die Bedingung eines Kausalnexus zwischen den Wesen ist, nennt Herbart das 'Zusammen' derselben (zuerst bloß in der angeführten abstrakten Bedeutung, späterhin ohne deutlichen Grund auf räumliches 'Zusammen' gedeutet). —

Gesetzt nun, zwei Wesen A und B geraten in dieses 'Zusammen' und ihre Qualitäten sind verschieden, so soll daraus nur

als Folge erwartet werden können, daß das *Entgegengesetzte* der beiden Qualitäten einander aufzuheben strebt, das andre bestehen bleibt. Denn auch das *bloß Verschiedene* wie A und B lasse sich doch, obgleich jedes für sich einfach und unteilbar ist, in sogenannten '*zufälligen Ansichten*' durch Ausdrücke wie $A = q + x$, $B = r - x$ darstellen, worin x mit grade *entgegengesetztem* Zeichen erscheint.

Nun aber, da die realen Wesen nicht an sich selber so teilbar sind, wie sie in diesen zufälligen Ausdrücken erscheinen, da überhaupt jedes unveränderlich ist, so kann aus dieser Aufhebung des Entgegengesetzten nichts werden. Vielmehr wird jedes einzelne Wesen seine Unaufheblichkeit dadurch beweisen, daß es sich gegen die 'Störung' 'selbst erhält', die ihm nach unserer Erwartung durch das 'Zusammen' mit den andern Wesen droht.

In diesen '*Selbsterhaltungen*' besteht nun nach Herbart das einzige wahre und wirkliche Geschehen.

§ 67.

Bleibt man bei dem Vorigen stehen, so ist diese '*Selbsterhaltung*' nichts weiter, als das ungestörte Fortbestehen des Wesens, welches seiner Natur nach unveränderlich und unstörbar ist. Und so wird sie denn auch ursprünglich definiert.

Ist es so, so besteht dann das ganze Geschehen in einer Veränderung der *Relationen zwischen* den Wesen, und etwas wirklich Neues ereignet sich bloß in dem *Bewußtsein eines Beobachters*, für welchen jene Wesen, je nachdem sie so oder anders verbunden sind, verschiedene Erscheinungen darbieten, 'gleich den Bäumen eines Waldes, die bei der Annäherung für das Auge auseinander treten, in der Entfernung aber in Eine Masse zusammenfließen, während sie selber dabei gar keine Veränderung erfahren'.

Auf diese Weise würde man zu der gewöhnlichen Ansicht der *Naturforscher* zurückkommen, welche ebenfalls ganz unveränderliche Atome annehmen und die verschiedenen Qualitäten der Erschei-

nung bloß von der Gruppierung oder der Bewegung dieser Atome abhängig machen. Allein die Philosophie kann nicht so, wie die Physik, dahingestellt sein lassen, auf welche Weise in dem Geiste des Beobachters dieser verschiedene 'Schein' entsteht. Sucht sie diese Frage zu beantworten, so findet sie, daß man auf die vorhin geschilderte Weise zwar aus der äußern Welt alle Veränderung der Dinge hinwegdeuten kann; aber das Subjekt, welches nun wahrnimmt, kann verschiedene Erscheinungen nicht wahrnehmen, ohne sich selber bei dem Wahrnehmen der einen in einem andern inneren Zustand zu befinden, als bei dem Wahrnehmen einer andern, d. h. also: ohne wirklich verändert zu werden. Da nun die Seele als wahrnehmendes Subjekt nach Herbart's Meinung auch zu den einfachen realen Wesen gehört, so kann in Bezug auf sie, folglich auch für reale Wesen überhaupt die Behauptung ihrer Unveränderlichkeit nicht aufrecht erhalten werden, wenn überhaupt etwas geschehen oder auch nur zu geschehen scheinen soll. —

Ganz anders verhält es sich mit dem Gebrauch, der in der Psychologie von dem Begriff der 'Selbsterhaltung' gemacht wird. Die Seele soll gar nicht, wenn andre Wesen mit ihr zusammen sind, ganz ungestört bleiben, grade so als wenn dies Zusammensein nicht stattfände; sondern je nachdem sie mit Wesen von der Art a oder von der Art b zusammen ist, soll sie in verschiedener Weise sich selbst erhalten, nämlich gegen a durch Erzeugung der Empfindung α (etwa grün), gegen b durch die Empfindung β (vielleicht bitter).

Nun kann offenbar ein Wesen sich nach einer bloß drohenden Störung nicht richten, wenn nicht wenigstens die Drohung von ihm als solche bemerkt wird. Daher können jene verschiedenen 'Selbsterhaltungen', die nun gar nicht mehr in bloßem Fortexistieren, sondern in ausgeübten Handlungen bestehen, nur auftreten, wenn a und b die Seele wirklich, und zwar in verschiedener Weise, verändert und hierdurch die Verschiedenheit der Empfindungen α und β begründet haben.

Hieraus folgt also, daß diese Anwendung der Theorie manches von dem wieder aufhebt, was in den ontologischen Prinzipien behauptet war; vor allem die starre Unveränderlichkeit der einfachen Wesen. Sie müssen im Gegenteil so weit als veränderlich gelten, daß sie, wie man sagt, nach und nach verschiedene Zustände erfahren können. Mit andern Worten: die Einheit, die man ihnen zuschreibt, besteht nicht in beständiger Identität, sondern aus A wird wirklich etwas andres, nämlich A_1, A_2, A_3 ꝛc., und das Frühere bleibt keineswegs bestehen, wenn das Spätere eingetreten ist. Aber diese Übergänge sind nicht prinziplos, so daß alles mögliche aus A werden könnte. Vielmehr hängen alle diese Formen A, A_1, A_2, A_3 ꝛc., welche das Veränderungsgebiet von A bilden, nach einem bestimmten Gesetz zusammen, und aus dieser Reihe tritt A niemals in eine der Formen B_1, B_2, B_3 ꝛc. über, welche analog das Veränderungsgebiet eines andern Wesens B darstellen.

§ 68.

Durch die 'Methode der Beziehungen' werden nun ontologisch die beiden Probleme der Inhärenz (der vielen Eigenschaften an der Einheit des Dinges) und der Veränderung erklärt. Ein reales Wesen x kann, gleichzeitig oder successiv, mit verschiedenen andern a, b, c ꝛc. in der Beziehung des 'Zusammen' stehen. Dann entspricht dem $x + a$ die Eigenschaft α, dem $x + b$ die andre β, dem $x + c$ endlich γ ꝛc. Da nun in allen diesen Kombinationen x ein beständiges Glied ist, so liegt darin der Grund, daß α, β, γ ꝛc. entweder zugleich oder nach einander dem Einen Subjekt x anzuhaften scheinen.

Diese richtigen Bemerkungen tragen im Grunde bloß eine Betrachtungsweise, die in der Praxis der Naturwissenschaften längst üblich war, allgemein in die Metaphysik über. Sie erklären die Bedingungen, unter denen die scheinbaren Eigenschaften oder Veränderungen der Dinge entstehen, lassen aber doch, wie im vorigen

Paragraphen bemerkt, ganz unklar, was dem x und a selber widerfährt, wenn ihr sogenanntes 'Zusammen' für uns der Grund der Wahrnehmung einer Eigenschaft α ist.

§ 69.

Die speziellere Anwendung der Methode in Bezug auf Naturphilosophie ist nicht glücklich gewesen.

Herbart schließt sich nicht der Lehre Kant's von der Subjektivität der Raumanschauung an, erklärt aber auch seinerseits nicht weiter, wie die Art der Wirklichkeit zu denken sei, die dann dem Raume zukommen soll. Er begnügt sich vielmehr, unter dem äußerst zweideutigen Namen des 'objektiven Scheins' überhaupt den Beziehungen, die nicht selbst reale Dinge sind, sondern nur Verhältnisse zwischen dem Realen, eine eigentümliche Wirklichkeit zuzuschreiben, nach der sie mehr sind, als bloße Anschauungen in uns, aber auch weniger als das Reale außer uns. So kommt es, daß die räumliche Ausdehnung doch immer als eine Bedingung angesehn wird, die für sich etwas bedeutet und den Dingen gewisse Verbindlichkeiten, unter andern diejenige auferlegt, auf einander nicht wirken zu können, wenn sie durch eine räumliche Entfernung von einander getrennt sind.

Obgleich daher Herbart in der 'Konstruktion der Materie' insofern genauer verfährt als Kant, daß er bestimmt die einfachen unausgedehnten realen Wesen als die Subjekte namhaft macht, durch deren Wechselwirkung die ausgedehnte Materie entstehen soll, so kann er doch voneinander entfernte Wesen überhaupt nicht aufeinander wirken lassen; dagegen nicht getrennte würden, da sie selbst keine Ausdehnung haben, alle in einen unteilbaren Punkt zusammenfallen. Um also eine ausgedehnte Erscheinung zu gewinnen, ist Herbart zu der Annahme genötigt, unausgedehnte Wesen (also gleichsam geometrische Punkte) könnten zum Teil in einander sein (damit sie aufeinander wirken), zum Teil außer einander (damit eine Ausdehnung entstehe). Diese sonderbare

Annahme hat niemals denkbar gemacht werden können; die Art aber, wie hier von den bekannten wirkenden Kräften der Physik abstrahiert wird, hat die Folge, daß die weitern Überlegungen gar keinen Zugang zu den bekannten Gesetzen der Natur finden.

Daher ist die ganze Naturphilosophie Herbart's wirkungslos geblieben, obgleich sie den einen ganz richtigen und wertvollen Satz verficht, daß alle Naturereignisse aus innern Zuständen der Wesen und nicht, nach gewöhnlicher mechanistischer Annahme, aus bloßen Änderungen der Relationen zwischen ganz unveränderlichen Atomen entspringen.

§ 70.

Sehr viel folgenreicher ist seine neue Begründung der Psychologie.

Von dem einfachen Wesen der Seele, das an sich uns unbekannt bleibt, wissen wir doch etwas, was wir von andern Wesen nicht wissen, nämlich dies, daß alle 'Selbsterhaltungen', welche die Seele im 'Zusammen' mit andern realen Wesen, z. B. den bewegten Elementen der Nerven, ausübt, die Form der 'Vorstellung' haben — ein Name, welcher alles bezeichnet, was überhaupt Gegenstand des Bewußtseins ist, im einfachsten Falle aber eine sinnliche Empfindung, z. B. Sehen des Rot oder Hören eines bestimmten Tons bedeutet. So außerordentlich verschieden jene äußeren Anregungen sind, ebensosehr verschieden sind unsere Empfindungen, wenn sie sich auch ihrer Ähnlichkeit nach unter die bekannten Hauptklassen der Farben, Töne, Gerüche rc. zusammenfassen lassen.

Diese Selbsterhaltungen sind nun die einzigen ursprünglichen Thätigkeiten, welche Herbart der Seele zugesteht. Alles, was sonst noch im Seelenleben vorkommt (Denken, Urteilen rc.), soll nach ihm als eine Reihe von Folgen erklärt werden, welche aus den Wechselwirkungen der verschiedenen nach und nach uns zugekommenen Vorstellungen nach gewissen allgemeinen mechanischen Gesetzen entstehen.

Dagegen sei ganz irrtümlich, für diese höheren Thätigkeiten eine Mehrzahl besonderer Seelenvermögen anzunehmen.

Diese Behauptung wurde mit Recht gegen die alte Gewohnheit der Psychologie ausgesprochen, für jede einzelne geistige Verrichtung ein besonderes ihr entsprechendes 'Vermögen' als ursprünglich vorhanden anzunehmen, ohne die Entstehung des einen aus den Leistungen der andern zu verfolgen und ohne bestimmte Gesetze angeben zu können, nach denen diese Vermögen unter veränderten Bedingungen auch ihre Äußerungen ändern.

Allein, obwohl Herbart's Lehre diese leeren Tautologien der Vermögenstheorie vermied, so hatte sie doch in der Sache nicht ganz recht, nämlich darin nicht, daß sie glaubte, aus den bloßen einfachen primitiven Vorstellungen, die unmittelbar durch äußere Anregung entstehen, und aus den bloß nach mechanischen Gesetzen geordneten Wechselwirkungen derselben alle geistigen Thätigkeiten erklären zu können, so daß die Seele nur einmal, nämlich bei der Erzeugung der einfachen Empfindung, selbst thätig wäre, dann aber ein passiver Schauplatz würde, auf welchem alles übrige von selbst und ohne ihr erneuertes Mitwirken als Folge dieser einmaligen Thätigkeit entstände.

So wird es nicht richtig sein, daß das, was wir Aufmerksamkeit nennen, in der eignen Stärke der Vorstellungen besteht, welche andre aus dem Bewußtsein verdrängen. Vielmehr ist diese mechanische Thatsache für die Seele selbst nur ein neuer Reiz, zweiter oder höherer Ordnung, durch den sie zur Ausübung der vergleichenden und beziehenden Thätigkeiten veranlaßt wird, in welchen zuletzt der Wert und das Wesen der Aufmerksamkeit besteht. Es ist ebenso entschieden mißlungen, nachzuweisen, daß eine Seele, sobald sie überhaupt verschiedene Vorstellungen, die sich nicht verschmelzen lassen, gleichzeitig hat, von selber dazu genötigt sei, eine Raumanschauung zu produzieren und durch verschiedene Örtlichkeit das Viele zu trennen; vielmehr ist auch jenes Verhältnis der Vorstellungen nur ein Reiz für die Seele, der sie zur

Entwicklung einer in ihr vorhandenen Fähigkeit der Raumanschauung veranlaßt. Ebenso wird man endlich sich nicht überzeugen, daß allgemeine Begriffe, Gefühle der Lust und Unlust, Regungen des Strebens und des Willens bloß die mechanischen Resultate der gegenseitigen Wirkungen, der Störungen und der Bewegungen der Vorstellungen sind. Alle diese innern Thatsachen bringen vielmehr diese Erfolge nur deswegen hervor, weil sie in der Natur der Seele, auf die sie immer wieder einwirken, ursprünglich ihr eigentümliche oder angeborne Vermögen so zu handeln vorfinden, ohne deren Vorhandensein alle jene Umstände nur eben sein würden, was sie sind, ohne daß aus ihnen selber jene andern Erscheinungen entständen.

§ 71.

Hiervon abgesehen hat Herbart's Behandlungsweise der Psychologie allerdings ein ganz neues Ansehen gegeben.

Der Lauf der Vorstellungen, ihre Associationen, ihr Verschwinden aus dem Bewußtsein, ihre Reproduktion in die Erinnerung — kurz alles, was man sonst als den 'niedern Gedankenlauf' bezeichnete, hat erst durch ihn und durch die Gesetze, die er den Wechselwirkungen der einzelnen Vorstellungen unterzulegen suchte, eine bestimmte wissenschaftliche Gestalt und in vielen Fällen eine mit den Erfahrungen übereinstimmende Aufklärung gefunden.

Das noch wichtigere Vorhaben, durch Einführung der Mathematik diesen Ansichten völlige Exaktheit zu geben, kann im Resultat als gescheitert angesehen werden. Es war hier nichts weiter möglich, als: die einfachsten Gesetze, auf die alles gegründet werden sollte, hypothetisch anzunehmen und dann, indem man ihnen gewisse, ebenfalls angenommene, Angriffspunkte gab, durch Rechnung die Erfolge zu bestimmen. Die so erlangten Ergebnisse hätte man dann mit den Erfahrungen vergleichen müssen, um daraus zu entscheiden, ob jene Gesetze richtig erraten wären. Grade diese Vergleichung ist nun unmöglich, da wir keine genaue Beobachtung unser selbst unter so einfachen Bedingungen anstellen können, wie sie in jenen

Rechnungen angenommen werden müssen. Wir wissen daher nicht, ob die Resultate dieser Mathematik mit der Wirklichkeit zusammentreffen oder nicht, wenngleich zugegeben werden kann, daß die allgemeinen Umrisse des innern Lebens, die aus ihnen folgen, mit dem ebenfalls allgemeinen Eindruck unserer Selbstbeobachtung hinlänglich stimmen.

§ 72.

Was die äußern Verhältnisse der Seele betrifft, so steht sie als einfaches reales Wesen in beständiger Wechselwirkung mit den andern, im Grunde gar nicht ungleichartigen Wesen, welche den lebendigen Körper zusammensetzen. Den Hergang dieser Wechselwirkungen aber hat Herbart nicht weiter verfolgt.

Die unvergängliche Substantialität der Seele sichert ihr einerseits sofort individuelle Unsterblichkeit, macht aber andrerseits die unbequeme Annahme ihrer ewigen Präexistenz vor dem irdischen Leben nötig. Welches ihre Schicksale vor und nach diesem Leben sind, bleibt unbestimmbar. Nur gelte es allgemein, daß die äußern Zustände sich nach den innern richten. —

Sowohl diese Behauptungen als die wenig gelungenen Versuche zu einer Religionsphilosophie (welche Gott nur in Gestalt eines einfachen Wesens würde fassen können, das ohne ein 'Zusammen' mit andern keine Thätigkeit entfalten könnte) machen darauf aufmerksam, daß es im Grunde eine willkürliche Annahme war, die ganze Erscheinungswelt auf eine Vielheit unaufheblicher und unbedingter realer Wesen zu gründen. Ein Unbedingtes mußte man freilich suchen, aber man war nicht berechtigt oder genötigt, gleich die Vielheit von Wesen, die man zur Erklärung der Einzelheiten brauchte, für dieses Unbedingte zu halten. Der Gedanke, wie weit sich kommen ließe mit der Voraussetzung, daß diese Wesen nur relativ feste, also bedingte Mittelpunkte des Wirkens sind, ist von Herbart nicht weiter verfolgt worden.

§ 73.

Vollkommen von der theoretischen Philosophie trennt Herbart die praktische.

Die Grundsätze, nach denen sich unser sittliches Handeln richten soll, müssen nach ihm von jeder theoretischen, dem Irrtum unterworfenen Spekulation über den Bau und den Plan der Welt vollkommen unabhängig und für sich evident sein. Sie dürfen außerdem nicht in ganz abstrakten Regeln bestehen, die dann wieder erst durch eine dem Irrtum unterworfene Gedankenarbeit der Anwendung auf bestimmte Fälle einen bestimmten Inhalt erhielten.

In diesen beiden Hinsichten von den idealistischen Systemen sowie von Kant abweichend, sucht er in unserm Innern ästhetische Grundurteile über das, was gefällt und mißfällt, und mit speziellerem Bezug auf die Sittlichkeit praktische Grundurteile des Gewissens auf, welche, wenn man unsrer Beurteilung die einfachsten Fälle der Beziehung unseres Willens zu andern Willen vorlegt, eine ganz unmittelbare, des Beweises weder bedürftige noch fähige Billigung oder Mißbilligung aussprechen.

Auf diesem Wege gelangt er zu fünf 'praktischen Ideen'. Zuerst gefällt die Übereinstimmung des Willens mit der eignen Überzeugung und es mißfällt das Gegenteil ('Idee der sittlichen Freiheit'). Es gefällt zweitens allenthalben im Vergleich zu dem Schwachen und Kleinen das Starke und Große ('Idee der Vollkommenheit'). Es mißfällt drittens jeder Streit zweier Willen, worauf die 'Idee des Rechts' beruht, welches durch Übereinkunft und durch Zurücktreten von seinen Ansprüchen den Streit beendigt. Allgemein gefällt viertens das Verhalten des Willens, der einem andern, auch nur vorausgesetzten, nicht widerstrebt, sondern ihn fördert ('Idee des Wohlwollens'). Endlich gefällt fünftens der Rückgang desselben Quantums von Wohl oder Wehe zu demjenigen, durch dessen Handeln es entstanden ist ('Idee der Vergeltung', welche Lohn und Strafe verlangt).

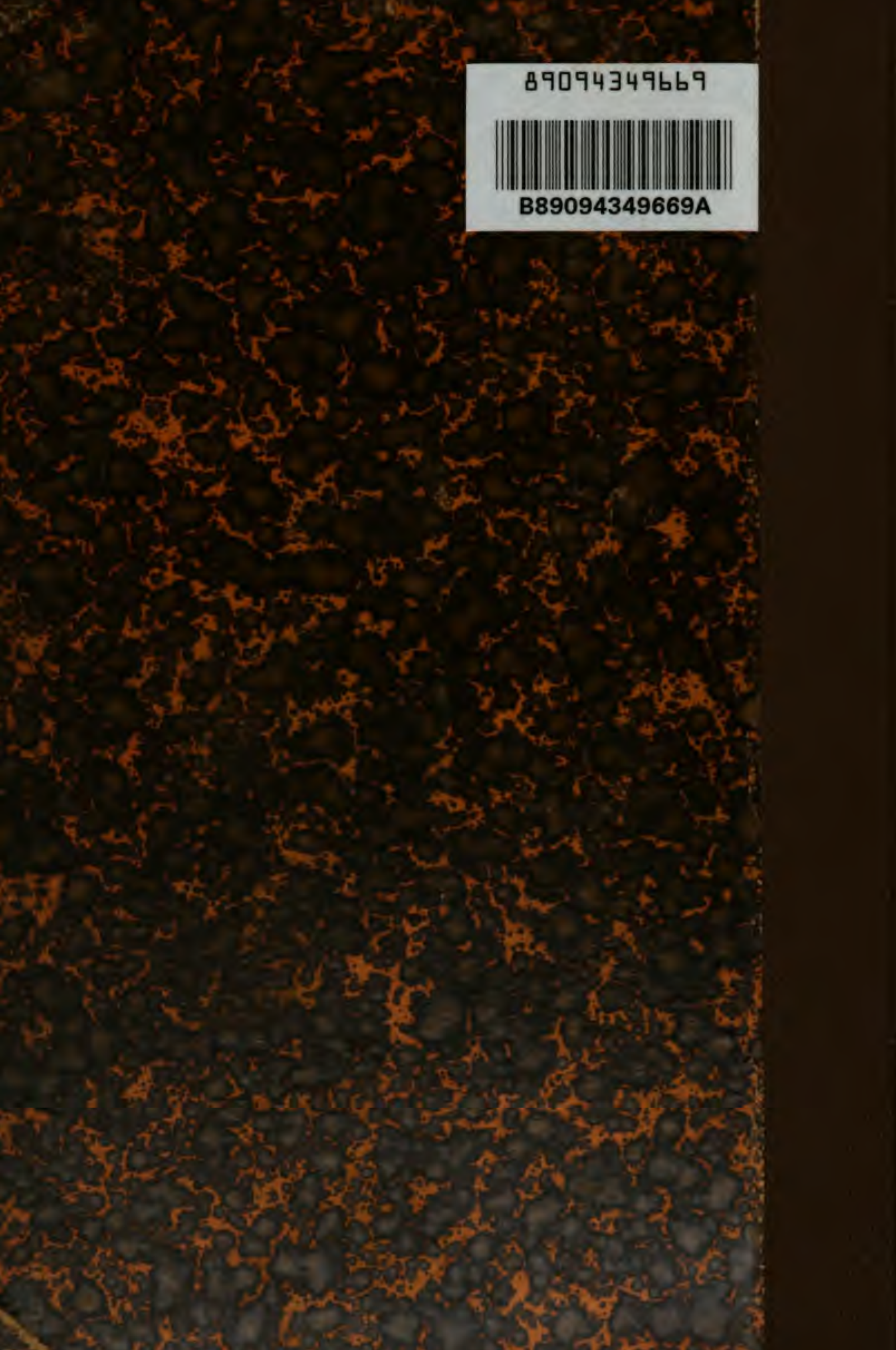
Von diesen Ideen behauptet nun Herbart: eine Zurückführung derselben auf Ein einziges Prinzip würde nur ein Zuwachs der Theorie sein, zu der verbindlichen Macht der einzelnen aber nichts hinzufügen; und er warnt daher vor diesem Vorurteile einer notwendigen Einheit des Prinzips, weil die Reduktion auf ein solches leicht zur Verfälschung der einzelnen Ideen verleite.

Man bemerkt indessen, daß die bloße Analyse doch schon mehrere dieser aufgestellten Willensverhältnisse erst dann zu Objekten moralischer Beurteilung macht, wenn Wohlwollen oder Mißwollen als die eigentlich in ihnen wirksame Triebfeder gedacht wird. Ein Streit z. B., der nicht Zank ist, sondern ohne alle Mißgunst und ohne daraus entstehende Unlust verläuft, wie etwa der Streit von Naturkräften, ist an sich bloß Gegenstand eines ästhetischen Gefallens oder Mißfallens, nicht einer moralischen Billigung oder Mißbilligung. Eine Vergeltung, die ebenfalls nur ein gewisses thatsächliches Gleichgewicht der Verteilung von Folgen verlangte, ohne daß sowohl in dem Streben nach Lohn als in dem nach Strafe die Absicht eines Wohlwollens läge, würde ebenfalls so noch kein Gegenstand moralischer Billigung sein. Endlich die Idee der Freiheit drückt gradezu nur die Bedingung aus, welche überhaupt erst moralische Beurteilung veranlaßt; die der Vollkommenheit aber wird nur einen Koefficienten darstellen, welcher das Maß der Billigung oder Mißbilligung bestimmt, die auf das Objekt der Beurteilung an sich schon fällt. Somit bliebe die Idee des Wohlwollens allerdings als der einzige Mittelpunkt dieser Ideenreihe zurück.

Von diesen Einwürfen abgesehen, wird jedoch die richtige Abtrennung des Ethischen von der theoretischen Spekulation als ein Verdienst Herbart's anzuerkennen bleiben.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.




89094349669
B89094349669A